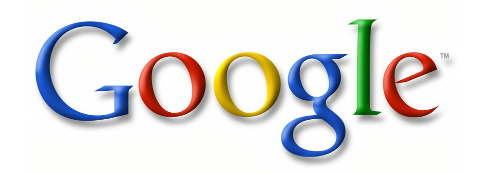
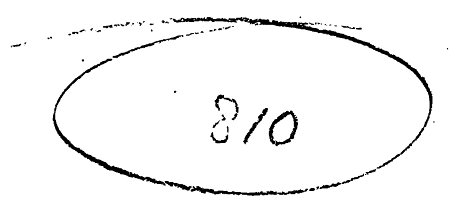
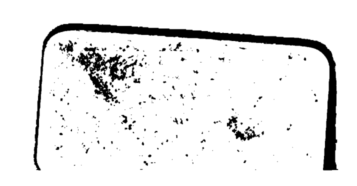
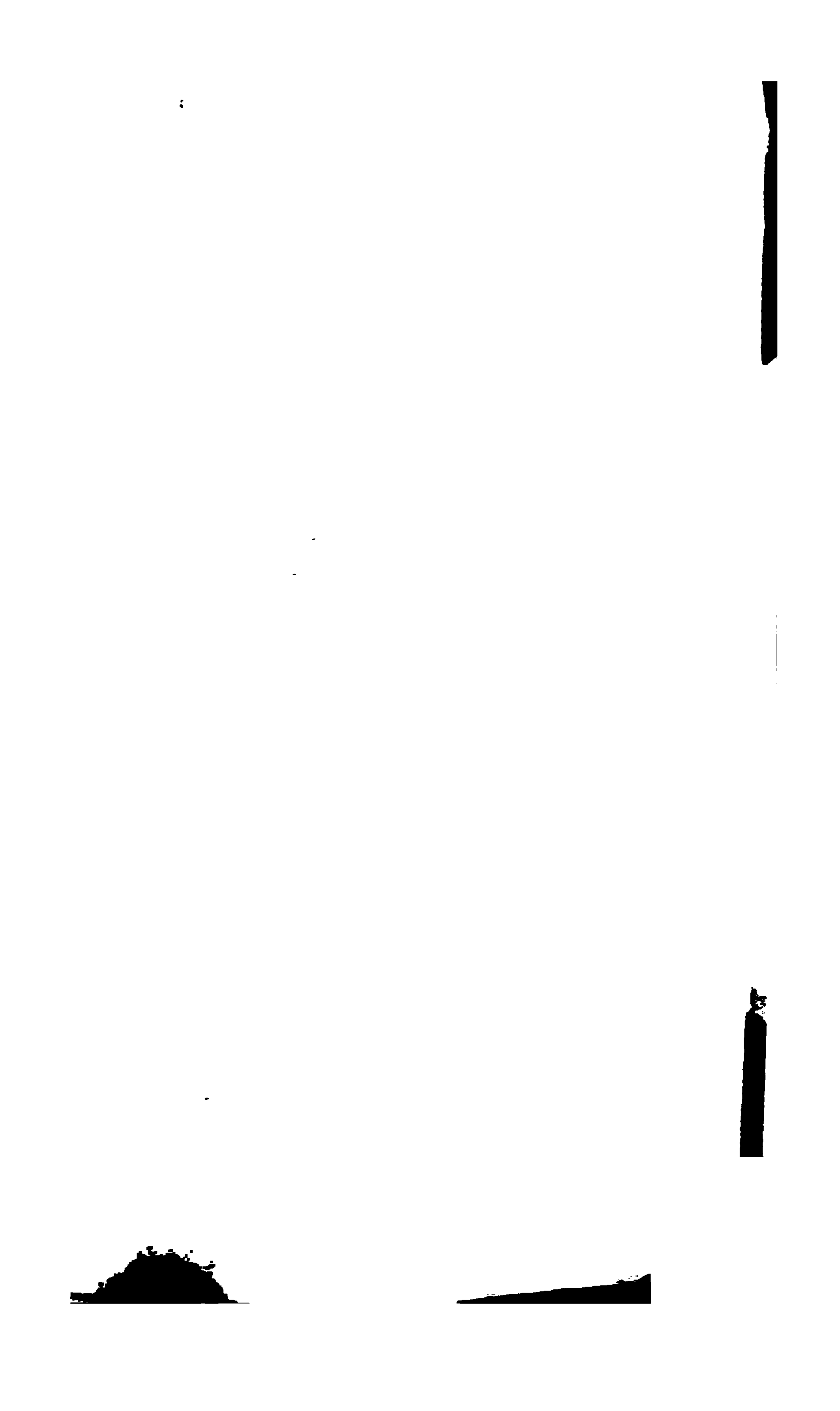












Kirchliche

Zeitschrift.



Herausgegeben

von

Dr. Th. Kliefoth,
Oberkirchenrath in Schwerin.

Dr. O. Mejer,
Consistorialrath u. Prof. in Rostock.

Sechster Jahrgang.

Schwerin 1859.
Verlag der Stiller'schen Hofbuchhandlung.
(Didier Otto.)

I.

Studien über den Collegialismus.

Erster Artikel.

Es ist heutzutage in kirchlichen Kreisen eine angenommene Sache, daß der Collegialismus vom Uebel sei: höchstens könnte sich fragen, ob er nicht in gewissem Sinne ein nothwendiges Uebel genannt werden müsse. Und da was man verwirft und bekämpft man genau kennen muß, so erscheint schon dadurch eine Beschäftigung mit dem Gegenstande gerechtfertigt.

Dazu kommt, daß in den Vorstellungen über denselben Verwirrung herrscht; selbst bei Denen, welche den Uebrigen als Führer dienen. Ich verweise zum Beispiel auf Richters vielgebrauchtes Kirchenrecht. In der neuesten Ausgabe dieses Buches (der fünften, 1858) handelt der 64. Paragraph vom Episkopal-, Territorial- und Collegialsystem und bezeichnet das territoriale als reine Verirrung. Aber auch zu dem episkopalen bekennt sich der Verfasser nicht, betrachtet es vielmehr mit entschiedener Ungunst. Hinsichtlich des Collegialsystems hingegen verwirft er zwar eine „spätere" Phase, in welcher „die Theorie ihren Inhalt aus dem Gebiete des Naturrechts entlehnte, die Kirche auf den Boden des Vertragsrechtes versetzte und in lauter souveraine Contrahenten zerlegte, denen die Kirchengewalt im Gegensatze zum landesherrlichen jus circa sacra zustehen sollte"; aber eine ältere Gestalt desselben Systems verwirft er nicht. Und da sie die einzige Auffassung dieser Dinge ist, die er anerkennt, so wird man annehmen dürfen, daß er sich zu ihr bekenne. Denn Eins von den Dreien — Episkopalist, Territorialist oder Collegialist — muß doch Jeder, der in diesen Punkten als Protestant eine Meinung haben will, nothwendig sein; und ist also Richter Territorialist und Episkopalist gewiß nicht, so bleibt Nichts übrig, als daß er Collegialist sei. Seine Worte über die von ihm an-

erkannte Form des Collegialsystems lauten, nachdem er des Streites zwischen Episkopalisten und Territorialisten gedacht hat, in welchem der Theolog Carpzov Vertheidiger des geistlichen, Chr. Thomasius Vertheidiger des fürstlichen Standes gewesen sei:

„Mit um so größerer Kraft wurde nun das Recht des dritten Standes in dem sogen. Collegialsystem vertheidigt. Dies geschah zunächst auf Spenerscher Grundlage und mit demselben Ziel und in entschiedenem Anklange an die reformirte Verfassungslehre."

Die Worte „mit demselben Ziel", welche verschiedener Deutung fähig sind, wird man nach ihrem Zusammenhange mit einer früheren Aeußerung dahin deuten dürfen, daß sie zu ergänzen sind: mit demselben Ziele, welches Spener hatte. Von diesem war vorher gesagt, daß er, „im Gegensatz zu der einseitigen Richtung (der Episkopalisten) auf die Reinheit der Lehre, die Gottseligkeit des Lebens besonders betonte und in der Wiedererweckung des allgemeinen Priesterthums das Heilmittel für die krank gewordene Kirche suchte."

Nehmen wir also an, daß in diesem selben Sinne auch Richter ein Collegialist sein will, so stimmen damit eine große Menge Aeußerungen in seinem Buche überein. Das Recht des dritten Standes — der Gemeinden — gegen Verkennung abseiten Derer zu vertheidigen, die seiner Meinung nach dem Lehramte zu viel einräumen, läßt er sich so vielfach angelegen sein, daß es bestimmter Hervorhebungen nicht bedarf. Er begründet ferner dies Recht auf das allgemeine Priesterthum, sowohl historisch als praktisch. Historisch indem er (§. 61) behauptet, Luther habe Anfangs die Kirchenverfassung gleichfalls aus dem allgemeinen Priesterthume entwickelt und erst durch die wiedertäuferische Bewegung und den Bauernkrieg sich auf andere Gedanken bringen lassen *); praktisch indem er die Kirche (§. 1) an erster

*) Hierzu sei mir ein kleiner polemischer Excurs erlaubt, zu dem Richter durch eine ebensolche Note (§. 61 Not. 6) in der neuen Ausgabe seines Kirchenrechtes mich veranlaßt. Es ist nur der Methode wegen.

Stelle als Versammlung der Gläubigen — „derer, welche durch den Glauben an den Herrn und das Leben in demselben ver-

Richter behauptet in dem genannten Paragraphen, daß nach ursprünglicher Auffassung der Reformatoren, namentlich Luthers, die evangelische Kirchenverfassung auf dem allgemeinen Priesterthume ruhe. Das Lehramt gehe aus demselben so hervor, „daß in ihm der allgemeine priesterliche Beruf aller Gläubigen zu rechtlich geordneter Uebung komme", worin, wie die Citate ergeben, die jetzt sog. Höflingsche Ansicht ausgesprochen ist. „In diesem Geiste," fährt Richter fort, „haben einzelne deutsche Städte — die Note verweist auf die Leisniger (1523) und Magdeburger (1524) Kastenordnung — ihre Verfassung zuerst geordnet. Allein besonders durch die wiedertäuferische Bewegung und den Bauernkrieg wurde die Entwickelung zum Theil in eine andere Bahn gelenkt. Nunmehr wurde anstatt des allgemeinen Priesterthums vielmehr das geistliche Amt in den Vordergrund gestellt" rc. Luther soll — wie noch weiter in Richters Geschichte der Evangel. Kirchenverfassung ausgeführt wird — Concessionen gemacht und die dadurch herbeigeführte Verkümmerung seiner ursprünglichen Verfassungsgedanken ungern haben überhand nehmen sehen. Erst durch Spener sei wiederum in Anregung gekommen, was Luther eigentlich gewollt; und erst durch die Rheinisch-Westphälische Gemeindeordnung von 1835 nebst ihren jüngeren Schwestern sei es in Ausführung gebracht worden.

Hiergegen habe ich in der zweiten Ausgabe meiner kirchenrechtlichen Institutionen §. 54 geltend gemacht: daß die angebliche Sinnesänderung Luthers noch vor dasjenige Jahr (1526) gesetzt werde, in welchem mit der Organisation der Landeskirchen allererst der Anfang gemacht sei und daß Luther jenem in seinen Privatäußerungen, besonders früheren, allerdings vorkommenden Gedanken schlechthin niemals praktische Folge gegeben, ihn vielmehr, sobald er kirchenorganisatorisch selbst zu wirken begonnen, gänzlich habe fallen lassen. Hierin sei nach richtigen Principien der Historik keine Verkümmerung, sondern eine Berichtigung von Luthers eignen Vorstellungen zu erkennen; und für das praktische Verfassungsrecht der Kirche, auf welches es hier allein ankommt, sei das allgemeine Priesterthum völlig außer Betracht geblieben. Daher es auch nicht jetzt nachträglich hineingeschoben werden dürfe.

Wenn nach Richters angeführter Darstellung es zwar scheinen könnte, als habe es doch wenigstens für Leisnig und Magdeburg eine praktische Bedeutung erreicht: so ist erstlich weder die Leisniger noch die Magdeburger Kastenordnung von Luther, sie stammen vielmehr (Richter, Gesch. S. 19. KOO. I. S. 10.) aus der von Karlstadt während Luthers Wartburgaufenthaltes zu Wittenberg eingeführten, von Luther bei seiner Rückkehr bekanntlich gleich wieder aufgehobenen Organisation; und nur im Zusammenhange hiermit darf es aufgefaßt werden, wenn Luther nichtsdestoweniger die Leisniger Ordnung, die noch gar manches Andere enthält, empfohlen hat.

bunden sind" — faßt und hierbei von Wort und Sacrament noch absieht. Erst insofern diese Versammlung dann Auftrag und Mittel

Zweitens aber hat eben diese Leisniger Ordnung niemals gegolten, sondern ist lediglich Entwurf geblieben (Richter a. a. O.); die obige Behauptung von „Städten" schrumpft also auf Magdeburg zusammen. Und die Magdeburger Kastenordnung kann Richter nur aus Versehen angeführt haben, denn sie enthält von den Punkten, auf welche es hier ankommt, absolut Nichts, sondern ist ein mehr polizeilicher als kirchlicher, des geistlichen Priesterthums weder direct noch indirect erwähnender kurzer Erlaß des dortigen Rathes über Armenverpflegung. — Richters Behauptung ist demnach ohne Grund. Keine Stadt hat damals ihre Verfassung so, wie er meint, geordnet: es wäre denn Wittenberg unter Karlstadt.

Wie indeß Richter auf diesem Punkte seine unrichtige Angabe in seiner neuen Edition wiederholt hat, so hat er hinsichtlich meines Widerspruches Folgendes hinzugefügt: „Ich bedaure, dem nicht beistimmen zu können, weil es mir nicht statthaft erscheint, die Geschichtschreibung durch den dogmatischen Standpunkt bestimmen zu lassen. Auch darin kann ich nicht beipflichten, daß die Theorie vom allgemeinen Priesterthum gänzlich fallen gelassen worden sei. Es ist gewiß, daß der Gedanke des allgemeinen Priesterthums die Verfassung später nicht mehr im Ganzen gerichtet hat. Aber Spuren seiner positiven Einwirkung finden sich doch noch mehrere und in jedem Fall ist ihm eine hohe Bedeutung insofern geblieben, als es, wenn das Lehramt von dem evangelischen Bekenntnisse abfiele, z. B. römischkatholisch würde, sich wiederum durch Bestellung eines neuen Ministeriums zu betheiligen berechtigt sein müßte. Die alten Dogmatiker hatten, wie Nachweisungen bei Heppe rc. zeigen, in diesem Stücke eine andere Ansicht als die neuen."

Ich weiß nun nicht, welche neuere Dogmatiker Richter meint, glaube aber, über den von ihm angeführten Punkt würden wenigstens die lutherischen im Resultate derselben Meinung sein. Nur würden sie die von ihm erwähnte Nothbefugniß nicht auf das allgemeine Priesterthum, sondern auf die Verantwortlichkeit zurückführen, welche jeder Einzelne für seiner Seelen Seligkeit vor Gott hat. Weil er verantwortlich ist, darum muß er, wenn die dafür verordneten Kirchenregimentsbehörden ihre Schuldigkeit nicht thun, selbst Fürsorge zu treffen das Recht haben und hat es ganz unzweifelhaft. Vgl. meine Institutionen des Kirchenrechts S. 123 Not. S. 310. Mit einer priesterlichen Qualität hängt das nicht zusammen: der Schlußsatz der obigen Entgegnung trifft also nicht.

Es würde sich daher weiter fragen, ob „Spuren" der „positiven Einwirkung" des allgemeinen Priesterthums auf die Kirchenverfassung auch nach 1526 sich noch „mehrere" wirklich finden, wie Richter behauptet. Er hat keine Beweise dafür beigebracht. Ich hatte gesagt, den praktischen Aufgaben gegenüber habe man die Idee, auf diesen Gedanken die Verfassung

von ihrem Stifter hat, den Glauben zu pflanzen und zu pflegen, kommt ihr nach Richter auch ein anstaltlicher Charakter zu. „Die katholische Kirche," sagt er (§. 94 Not.), „muß die Anstaltseite vorwiegen lassen, weil dieselbe nach ihrer Lehre durch göttliches Recht bestimmt ist. Der evangelischen geziemt es, die Gemeinschaftsseite in den Vordergrund zu stellen." Zur Mitgliedschaft in den „Gemeindeorganen" (Presbyterien) gelten ihm „nur solche Gemeindeglieder befähigt, welche sich zu Wort und Sacrament halten und einen ehrbaren Wandel führen," weil „dies die äußerlichen Zeichen sind, an welchen das Vorhandensein des allgemeinen priesterlichen Berufes erkannt werden muß" (§. 167 mit Not. 7). Das Lehramt hat hierzu das Verhältniß, „daß in ihm der allgemeine priesterliche Beruf aller Gläubigen zu rechtlich geordneter Uebung komme" (§. 95 vgl. mit §. 61), geht also aus dem allgemeinen Priesterthume, wiewohl nach göttlichem Befehle, hervor. Das Regiment zwar wird den Gläubigen abgesprochen: „die Kirche unter ein Regiment aller ihrer Glieder stellen zu wollen," heißt es §. 37, „war ein falscher Gedanke. Wenn dagegen eine moderne Richtung, unter bewußter oder unbewußter Vermengung kirchlicher und politischer

---

zu basiren, von vornherein völlig fallen lassen. Richter antwortet: nicht völlig, sondern „nur im Ganzen", Spuren finden sich doch auch später noch. Er möge mir verzeihen, wenn ich hierin sachlich nur eine Einräumung meines Satzes sehen kann: durch seinen eignen Gegensatz drückt er aus, daß die von ihm behaupteten Spuren nur einzelne sind. Und zudem führt er, was doch seine Pflicht gewesen wäre, keine einzige an. Wenn man in Anschlag bringt, mit welcher Gelehrsamkeit Richter das einschlagende Gebiet beherrscht und wie sehr es schon seit lange in seinem Interesse gelegen hat, jedes für ihn brauchbare Beweismoment zu nutzen, — wenn man berücksichtigt, daß er selbst solche Scheinbeweise, wie den von Leisnig und Magdeburg, nicht verschmäht, so wird man die Bedeutung seines Schweigens auf diesem Punkte nicht unterschätzen.

Und nun, bei dem Allen, was besagt noch das reell allein übrig bleibende, in neuerer Zeit viel gebrauchte Wort, durch welches er mich beschuldigt, meine Geschichtsbetrachtung durch meinen dogmatischen Standpunkt bestimmen zu lassen? Sollte nicht mein verehrter Gegner sich damit vielmehr selbst sein Urtheil gesprochen haben?

Motive, gegen das Bestreben, die Gemeinden an Zucht und Pflege (?) innerhalb geordneter Verfassung zu betheiligen und dadurch das allgemeine Priesterthum wieder zu erwecken, als eine Verletzung der Rechte des Amtes ankämpft, so muß auch dies als eine Verirrung bezeichnet werden, die nicht minder groß ist." Hier tritt eine Unklarheit hervor. Denn während vorher die Betheiligung der Presbyterien das in denselben bloß zur Erscheinung kommende allgemeine Priesterthum doch voraussetzte, erscheint nunmehr das Verhältniß umgekehrt und sie soll dasselbe vielmehr erst zur Folge haben. Diese Unklarheit ermöglicht wohl die gleichzeitige Inconsequenz. Denn wie es, bekannten Schriftstellen gegenüber, möglich sein sollte, wenn man die erscheinende Kirche auf das allgemeine Priesterthum fundirt, nicht auch ihr Regiment den Priestern zuzuschreiben, das möchte wohl kaum zu erfinden sein. Genau das aber steht in Frage. Was Richter an einzelnen Rechten den Gemeinden vindicirt, das wird ihnen von den meisten Vertretern der von ihm modern genannten Richtung kaum Jemand absprechen. Was wir bestreiten, ist der seinen Ansichten von ihm unterlegte Grund. — Indeß dies nebenher. Ich wollte Belege dafür anführen, daß Richter, wie er sich selbst keinen andern Platz in den drei Systemen läßt, als den eines Collegialisten, so ein nur nicht ganz consequenter Collegialist auch wirklich sei; und schwerlich wird in dem Hervorgehobenen der „entschiedene Anklang an die reformirte Verfassungslehre" vermißt werden. Nichtsdestoweniger will Richter nicht Collegialist genannt sein, sondern findet in dem Ausdrucke „einen Beischmack der übel berufen ist" (§. 179 Not.). Kann das wohl anderen Grund haben, als Mangel an Bestimmtheit der einschlagenden Begriffe?

Dieser Mangel zeigt sich, da die Begriffe historische sind, auch in der schon berührten dogmengeschichtlichen Darstellung der bekannten drei Lehrsysteme über die Kirchengewalt selbst (§. 64). Richter stellt die Entwickelung so dar, daß das im Kampfe mit Speners Pietismus sich bis zur Carpzovschen Auffassung

(Disp. de jure decidendi controversias theol. 1695.) steigernde Episkopalsystem „anstatt das positive Kirchenthum zu retten," vielmehr „wesentlich zu dessen Zerstörung beigetragen" habe, indem es „in der Staatslehre der Juristen einen neuen folgenreichen Angriff hervorrief": den territorialistischen des Thomasius und seiner Schule. Die von Richter angeführten Schriften der letzteren beginnen 1695. Gegenüber dem hierdurch veranlaßten Streite sei dann das früher auf spenersch-pietistischer, später erst auf naturrechtlicher Basis fundirte Collegialsystem zur Entwickelung gekommen; bei welchem als Vertreter seiner früheren Gestalt Pfaff (1719 ff.) genannt wird. Vertreter der späteren sind nicht namentlich bezeichnet. — Ich lasse dahin gestellt, ob damit dem Collegialismus eine Stellung in der sogenannten rechten Mitte zugewiesen sein soll, und berühre manches Andere, was dawider zu sagen wäre, gleichfalls nicht. Zweierlei aber ist an dieser Darstellung handgreiflich unrichtig. Zuerst ist die von Thomasius ausgebeutete Lehre schon längst völlig ausgebildet vorhanden gewesen, bevor Carpzov zu seiner Disputation die Feder in die Hand nahm, ist auch in Holland und England mit ihrer ganzen der Kirche zugewandten Seite entwickelt worden, ohne daß die lutherischen Episkopalisten nur den Schatten eines Anlasses dazu gegeben hätten. Der Angriff auf das positive Kirchenthum war also, da die betreffende Litteratur in Deutschland keineswegs unbekannt blieb, längst da, bevor Carpzov ihn „hervorrief". Zweitens aber war auch der Collegialismus damals schon vorhanden. Samuel Pufendorfs Buch über Staat und Kirche, in welchem er völlig ausgebildet so vorliegt, wie seine von Richter sogenannte naturrechtliche Phase ihn auch später noch gezeigt hat, ist von 1686; also neun Jahre früher als der Carpzov-Thomasiussche Streit, dreiunddreißig Jahre früher als die erste collegialistische Schrift von Pfaff. Der pietistische Collegialismus ist nicht der ältere, sondern der jüngere unter den zwei Brüdern, und es wird später zu zeigen sein, wie sehr er von seinem naturrechtlichen Vorgänger influirt ward. — Die von

Richter gegebenen Zeitbestimmungen können höchstens von der Reception dieser Gedanken in Deutschland und auch da nur bedingt gelten. Es ist aber etwas Anderes, ob Gedanken, die in der Zeit ohnehin lagen und in einer nicht unbekannten Litteratur schon fertig vorhanden waren, bei bestimmten Gelegenheiten benutzt, oder ob sie durch dieselben hervorgerufen sind.

Wenn nun in einem Buche von der Autorität und der Wichtigkeit des Richterschen Kirchenrechtes, welches sehr weit verbreitete Anschauungen vertritt, dergleichen Unrichtigkeiten begegnen: so ist es gewiß an der Zeit, den Punkt, welcher dabei in Frage steht, genauerer Betrachtung zu unterziehen. Ich will durch Vorlegung einer Reihe von Studien darüber hierzu beizutragen versuchen. Was ich zu geben habe, ist zwar — wie diese Bezeichnung besagt — kein gleichmäßig durch- und ausgeführtes Ganze. Ich nehme es vielmehr aus Vorarbeiten für ein solches heraus. Indeß es wird auch in dieser Gestalt geeignet sein können, auf einen wichtigen Gedankenzusammenhang mit ausreichender Begründung aufmerksam zu machen.

Richter beschuldigt seine lutherischen Gegner eines in ihren Verfassungsanschauungen bewußt oder unbewußt sich geltend machenden Einflusses der Politik. Auf solch einen Zusammenhang, und einen meines Erachtens begründeteren, gedenke auch ich zu verweisen. Der moderne collegialistische Kirchenbegriff, d. h. die Auffassung der Kirche als freien Vereines religiöser Gesinnungsgenossen, folgt nämlich mit innerer Nothwendigkeit aus der modernen Staatstheorie, welche wir nach einer ihrer Hauptformen als die des Socialcontractes zu bezeichnen gewohnt sind. Neben dieser hat ein anderer Kirchenbegriff nicht Platz. Wo also sie sich Geltung verschafft hat, da hat sie auch die Geltung der ihr entsprechenden Kirchentheorie zur Folge gehabt und schon durch die weitgreifende Popularität der ersten wird die außerordentliche Verbreitung der zweiten erklärt. Ein neuerer Staatsschriftsteller von Ruf*) nennt jene moderne Staatsansicht

*) Robert Mohl in seiner Gesch. der Staatswissensch. Erl. 1855 ff.

mit einem geschickt gewählten Namen technisch die rationalistische: so können wir auch den entsprechenden Kirchenbegriff nennen; beide miteinander beherrschen den gemeinen Menschenverstand.

Die beiden gemeinsamen tieferen Wurzeln, auf welche dies schließen läßt, wollen wir nicht verfolgen: wir beschränken uns jetzt, auf das historische Nebeneinander hinzuweisen und einige Bemerkungen anzuknüpfen, zu denen sich Anlaß bieten wird.

Gehen wir dabei aus von einem kurzen Blicke in die Zeit unmittelbar vor der Reformation und vergegenwärtigen uns in specieller Beziehung auf Deutschland, was von der damaligen Phase der Staatsgestaltung ziemlich allgemein würde behauptet werden können: daß sie mit den im Mittelalter zur Anerkennung gelangten weitgreifenden Rechten der Kirche sich principiell sehr wohl vertrug.

In Deutschland war seit dem Untergange der Hohenstaufen der Kampf zwischen Kaiserthum und Papstthum in gewissem Sinne ausgekämpft; und zu des Kaisers Nachtheil unter Anderem deswegen ausgefallen, weil auf Seite des Papstes auch die deutschen Fürsten sich gestellt hatten. Sie hatten dem Kaiser dabei die Landeshoheit, das heißt jeder für sein Territorium eine Anzahl bestimmter, nicht überall gleicher Regierungsrechte abgewonnen, die von ihren Vorgängern im Fürstenthume ehedem als bloße Amtsbefugnisse im Namen des Kaisers geübt waren, nun aber als wohlerworbene eigene Rechte in ihrer Hand sich befanden. Dem Kaiser blieben einzelne, je nach dem Grade der Entwickelung fürstlicher Macht in jedem Territorium weniger oder mehr ausgedehnte Reservatrechte, weshalb die Landeshoheit sich nach Umfang und Inhalt, wie bekannt, nicht rund definiren läßt. Namentlich kann sie nicht als Quote von Dem bezeichnet werden, was heutzutage Staatsgewalt oder Souverainetät heißt: vielmehr waren die Hoheitsrechte, aus deren Gesammtheit diese letztere besteht, damals bloß historisch-concret, nicht hingegen principiell zwischen Kaiser und Landesherrn getheilt. Ja nicht einmal zwischen ihnen allein, sondern es konnten einzelne Hoheitsrechte im Lande auch von einem fremden etwa benachbarten

Landesherrn erworben, oder — was bei nicht wenigen der Fall war — durch landesherrliche oder kaiserliche Verleihung an private Inhaber gelangt sein. Physische und juristische Personen, Gutsherren, Städte, Stände, Stiftungen, Corporationen u. s. w. besaßen Regalien und hatten darin kein schlechteres Recht, als Landesherren und Kaiser selbst. Wenn man heute zu sagen pflegt, die Hoheitsrechte seien damals insgesammt in privatrechtlicher Weise als Befugnisse des Mein und Dein betrachtet worden — wie deren im gemeinen Leben so viele und vielerlei, und den verschiedensten Inhabern zugeständige neben- und durcheinander bestehen können —, so dient das zwar zur Verdeutlichung, könnte aber mit gleichem Rechte auch umgekehrt dahin formulirt werden, daß damals den Privatrechten publicistische Natur zugeschrieben worden sei. Denn der charakteristische Zug des deutschen Rechtslebens im Mittelalter, auf welchen es dabei ankommt, besteht eben in der Gleichartigkeit aller und jeder rechtlichen Befugnisse, vermöge deren das Recht des kleinen Bauern an sich nicht anders geartet erschien, als das Regierungsrecht des großen Fürsten. Wir gehen hierauf nicht näher ein, sondern begnügen uns hervorgehoben zu haben, daß die Vertheilung selbständiger Regierungsgewalt nicht systematisch-principiell abgeschlossen war, die öffentlichen Verhältnisse vielmehr ein Neben- und Gegeneinander historisch begründeter, wohlerworbener Einzelberechtigungen des Kaisers, der Fürsten, der verschiedenen in Besitz solcher Befugnisse gelangten Privatpersonen zeigten, so daß in jedem Punkte des Reichs man sich in der besonderen concreten Ausgestaltung dieser Verhältnisse besonders zurechtfinden mußte. Jeder Rechtsinhaber hatte in seinem Stande und Wesen geschützt zu werden gleiches Recht, und geistliche Fürsten oder Corporationen und Stiftungen waren, wo sie Hoheitsrechte besaßen, hinsichtlich der Ausübung derselben in gar keiner anderen Stellung, als weltliche Fürsten und Private.

Diese Lage der Sachen aber hatte auch auf die Kirchenregierung selbst Einfluß. Es ist bekannt, welche Ausdehnung das

bischöfliche Kirchenregiment im Mittelalter gewonnen, wie viele Personen, Sachen, Handlungen es sich und seinem Gerichte ausschließlich unterworfen hatte. Mochten nun in dieser Beziehung die Ansprüche der Kirche noch so weit gehen, ihre Vertreter in Das, was sonst des Staates ist, noch so tief eingreifen, niemals sprachen sie dabei ein Recht an, das seiner Natur nach nicht in der Hand eines Bischofs wirklich ganz ebensowohl hätte sein können, wie in der eines Landesherrn oder eines Privaten. Principiell stand dem kirchlichen Verlangen niemals etwas entgegen und nur darauf kam es an, ob die beanspruchten Rechte der Kirche im Einzelnen und historisch waren erworben worden, was meistens durch unvordenklichen Besitz leicht erwiesen ward. Fehlen also damals Grenzstreitigkeiten zwischen Staat und Kirche nicht, so haben sie doch mit den späteren nicht einerlei Natur. Es handelte sich in ihnen noch nicht darum, ob die Kirche, über ihren kirchlichen Beruf hinausgreifend, sich unbefugter Weise in den des Staates mische, sondern Gewalten, die ihrer Natur nach in dem Punkte, auf welchen es hier ankommt, für gleichartige galten, stritten dabei über Rechte, die an sich von der einen ebensowohl wie von der andern besessen werden konnten. Dies war wenigstens auf weltlicher Seite die Anschauung: denn der Kirche fehlte es auch an principieller gearteten Entscheidungsgründen nicht und es ist kaum zu bezweifeln, daß sie bei allen ihren Ansprüchen auf dem principiellen Grunde ihres Berufes zu stehen gemeint hat.

Als nun die deutsche Reformation von einem gottgeordneten Berufe auch des Staates zu reden begann und schon in der Augsburger Confession anerkannte, daß von der bislang in kirchlicher Hand befindlichen Regierungsgewalt Manches seinem Wesen nach dem Staate gebühre, daher auch jederzeit von demselben zurückgenommen werden könne, so hätte sie wohl eine principielle Grenzregulirung zwischen Staat und Kirche anregen und von vorreformatorischen Zuständen dadurch viel Mehr ändern können, als wirklich geschah. Daß es aber in so ausgedehntem Maaße

beim Alten blieb, davon lag der Grund auf staatlicher Seite. Hier hielt man die Gesichtspunkte der Landeshoheit, als eines Complexes wohlerworbener Rechte, die ihrer Natur nach größtentheils ebensowohl in privaten, also auch kirchlichen, Händen sich befinden könnten, nach wie vor fest. Und da die Verpflichtung des Staates zum Schutze jedes privaten Inhabers solcher Rechte, und demgemäß auch der Kirche, wo sie dergleichen hatte, außer Frage stand: so war für Alterirung des bisherigen Verhältnisses kein Anlaß. Es nahm zwar thatsächlich, sowohl durch den neu sich bildenden Einfluß des landesherrlichen Summepiskopates, als durch die Säcularisationen der Reformationszeit eine theilweise veränderte Gestalt an; rechtlich aber und in allen dauernden kirchlichen Einrichtungen blieb der vorreformatorische Bestand des Kirchenwesens nach wie vor anerkannt. Alle deutsche Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts setzen ihn, indem sie ihn nur in Einzelpunkten fortbilden, voraus. Der Staat hatte aus seinem damaligen Gesichtspunkte nicht das Bedürfniß, zu untersuchen, ob die in den Händen der Kirche befindlichen Rechte ihrem Wesen nach entweder kirchliche oder staatliche seien; denn auch so weit Letzteres der Fall war, mußte er sie der Kirche, wenn diese sie als wohlerworbene besaß, belassen. Die Anschauungen der Augustana gewannen daher zunächst keinen Einfluß hierauf und Superintendenten und Consistorien traten in die Erbschaft der bischöflichen Regimentsbehörden oft ohne alle Schmälerung des kirchlichen Machtbestandes ein.

So blieb die Praxis für lange Zeit noch gänzlich von diesen älteren Rechtsgedanken beherrscht, während in wissenschaftlichen Kreisen eine Theorie über das Wesen des Staates bereits zu Kräften kam, die hinsichtlich der Möglichkeit, Hoheitsrechte in privaten Händen zu lassen, und daher auch über das Verhältniß des Staates zur historischen Kirche, ganz andere Consequenzen bedingte.

Sie pflegt auf Hugo Grotius zurückgeführt zu werden*),

*) Auch Robert Mohl a. a. O. ist dieser Meinung.

stammt aber nicht von ihm persönlich, sondern aus den zu seiner Zeit verbreiteten Anschauungen jenes vom Volksleben abgesonderten, großen, geschlossenen Gelehrtenkreises, der seit dem Wiedererwachen der Wissenschaften entwickelt und etwa bis auf Leibnitz herunterreichend im 16. und besonders im 17. Jahrhunderte blühete. Erbe des Klerus im Besitze der Wissenschaft hatte dieser Gelehrtenstand mit seinem geistlichen Vorgänger die aus allen europäischen Nationen gesammelte, eigenthümliche, lateinisch denkende und redende Einheit und derselben entsprechend eine durchaus kosmopolitische Gesinnung gemein. National weder nach Interesse, noch nach Empfindung und Anfangs in vorwiegend philologisch-humanistischen Studien sich lediglich in der Schule der Alten bewegend, gewann er später durch eigene, den Standpunkt des Alterthums überschreitende Forschungen in der Mathematik und Physik den Muth, auch auf metaphysischem und ethischem Gebiete selbständiger aufzutreten. Baco, Hobbes, Gassendi, Cartesius, Spinoza leuchten als Hauptvertreter dieser Selbständigkeit vor Anderen hervor: von der Geschichte der Philosophie wenn nicht alle, doch zum großen Theile, technisch als Rationalisten bezeichnet. Wie aber Diese in der Physik von der Erfahrung des einzelnen Beobachters ausgingen, und nicht weniger in ihrer speculativen Arbeit, soweit sie über mathematisches Operiren mit gegebenen Sätzen sich erhob, die Selbstgewißheit des Ich zur Basis nahmen, so hielten sie und ihr Kreis nach Weise der Physiker und Mathematiker auch in Dingen der Ethik den Gesichtspunkt des Einzelwesens, also des Einzelgewissens, der Einzelerfahrung und vorzüglich des Einzelbedürfnisses und Einzelwillens fest; nicht bloß wo es sich um individuelle Sittlichkeit, sondern auch wo es sich um die sittlichen Erscheinungen des Volks- und Staatslebens handelt. Erst später hat diese Anschauungsweise auch in pietistischer und quietistischer Form sich geltend gemacht.*) — Sie erklärten das Wesen des Staates mittels Voraussetzung eines ursprünglichen Zusammen-

*) Vgl. Ranke, Französ. Geschichte Th. 4. S. 104 ff.

menlebens der Menschen ohne staatliche Ordnung, des später sogenannten Naturzustandes, und indem sie untersuchten, wodurch die so Zusammenlebenden bewogen sein könnten, den Zwang der Staatsordnung gegen ihre vorherige absolute Ungebundenheit einzutauschen, fanden sie als einzigen zureichenden Grund dafür, daß allen zum Staate Zusammentretenden diese Einrichtung ein Mittel sei, um den bei derselben nicht aufgegebenen Theil ihrer Ungebundenheit desto ungestörter zu entwickeln und zu genießen. Der Staat erschien ihnen als einzig zu diesem nützlichen Zwecke geschlossener Verein, durch welchen jedes Vereinsmitglied, gegen Aufopferung eines Theiles seiner Freiheit — ein Begriff, der mit Ungebundenheit identisch geachtet wird —, den Rest derselben garantirt erhalte.

Das Quantum des Aufzuopfernden, gegen welches ein derartiger Vereinsschutz gewährt wird, richtet sich, wie natürlich, nach dem Zwecke des Vereins. Es soll zwar möglichst gering, indeß immer genügend sein, damit unter allen nach Zeit und Gelegenheit wechselnden Umständen ein gesichertes Zusammenleben erreicht werde; und nur der Verein selbst kann bestimmen, wie viel er hierzu nöthig hält. Sofern nicht etwa die Societät, die zusammentretende oder zusammengetretene Staatsgemeinde, sich ihrer desfallsigen Gewalt durch Uebertragung auf ein Staatsoberhaupt entäußert hat, fixirt sie dabei ihren Willen durch ausdrückliche oder stillschweigende Abstimmung, — solange wenigstens, als die Minorität in eventuellem Faustkampfe zu erliegen fürchtet und deshalb sich auch ohne diesen der Mehrheit fügt —, und spricht ihn hierauf aus in gewohnheitlicher oder gesetzlicher Formulirung der vom Staate aufrechtzuhaltenden Rechtsnorm. Denn auf diese Weise allein bezeichnet sie diejenigen Grenzen der Freiheit (Ungebundenheit), mit denen, wer Mitglied des Staatsvereins sein will, sich begnügen muß, d. h. also die von der Gesammtheit des Vereins dem Vereinszwecke entsprechend erachtete, von jedem Vereinsgliede, als Bedingung seiner Staatsmitgliedschaft, bei seinem Anschlusse an den Staatsverband übernommene Frei-

heitsbeschränkung. Einen tieferen Grund des Rechtes, als die verständige Erwägung der nach solchen Gesichtspunkten sich entscheidenden Zweckmäßigkeit, kennt der Staatsverein nicht. Recht ist, was er solchergestalt dafür erklärt, und so lange er es dafür erklärt. Veränderte Zeiten gebieten veränderte Zwecke und demgemäß auch Veränderungen der Rechtsnormen.

Was hier zunächst vom Rechte gesagt ist, gilt von allen Gesellschaftseinrichtungen des Vereins und allen dafür von ihm beliebten Durchführungsmaßregeln: also von der gesammten Gesetzgebung und Regierung. Wohlerworbene Rechte, die dabei zu respectiren wären, giebt es nicht: denn wer vor seinem Eintritte in den Staat solche hatte, hat sie durch diesen Eintritt vertragsmäßig aufgegeben. Oder wenn er Anfangs darauf rechnen durfte, sie zu behalten, und sich später erst durch den Staat darin verletzt sieht, wenn also der Staat ihm im Laufe der Zeit seine Zugehörigkeitsbedingungen verändert und erschwert, so gilt auch hierfür dieselbe Regel. Es kann unbillig und unklug vom Staate sein: ein Recht aber hat Niemand dawider. Sobald die Majorität, oder wer als ihr Vertreter gilt, dergleichen Veränderungen zweckmäßig erachtet, bleibt dem zur Minorität Gehörigen nichts übrig, als sich zu fügen, oder auszuscheiden. Diese sogen. Absolutie des Staates ist mit seinem Begriffe als Verein für bestimmte Zwecke nothwendig gegeben. Wer diese Zwecke auf diesem Wege erreichen will, der muß in diese Bedingungen sich fügen; sonst verfolge er sie mittels Anschlusses an eine andere Verbindung. Es liegt das in der Natur des Vereins als solchen und ist, genau betrachtet, mit keinem einzigen Vereine anders bestellt: man kann hineintreten oder nicht, aber den Vereinsgesetzen und Einrichtungen schließt man durch seinen Eintritt sich unbedingt an; und wenn sie von der Majorität verändert werden, so kann die Minorität Nichts als austreten. Das Eigenthümliche dieses „Staatsvereins“ liegt bloß im Umfange seiner Zwecke. Während bei jedem anderen Vereine es sich um einzelne Lebensbeziehungen der Angehörigen handelt, ergreift der

Staat die gesammte äußere Existenz seiner Glieder und muß — so angesehen — dieselbe, soweit es ihm nöthig scheint, völlig beherrschen können. Daher eine nähere Umgrenzung der Staatsvereinsgewalt nach der Natur der Sache nicht wohl möglich und die nicht mit Unrecht gelegentlich als Omnipotenz bezeichnete Staatsmacht etwas aus dieser Natur sich Ergebendes ist.

Aber omnipotent oder nicht, jedenfalls hat der Staat und in seinem Namen das Staatsoberhaupt ganz anders geartete Rechte, als der Einzelne besitzen kann. Alle Regierungs- oder Hoheitsrechte sind Rechte des Vereins als solchen, Rechte der erst durch die Vereinigung entstandenen Gesammtheit, Rechte, die vorher gar nicht da waren, sondern erst mit und in dem Staatsverbande entsprungen und von vorn herein der Gesammtheit selbst zugehörig gewesen sind; dadurch aber von allen denkbaren Privatrechten — bloßen Modificationen vorstaatlicher Ungebundenheit — sich unterscheiden. Soll der Einzelne sie haben, so muß er sie vom Staate ableiten: er kann sie schlechthin nur im Namen des Staates und durch dessen ausdrückliche oder stillschweigende Uebertragung besitzen. Wo eine solche nicht nachgewiesen werden kann, da wird sie vorausgesetzt.

Die hier hervorgehobenen Sätze der rationalistischen Staatstheorie sind allen ihren Vertretern gemein: Grotius, Hobbes, Spinoza, Ulrich Huber, Conring, später Pufendorf, Thomasius und seine Schule, Montesquieu, Rousseau und wer von neuern und neuesten Männern dieser Gesinnung zu nennen wäre, so sehr sie in anderen Punkten auseinandergehen, alle stimmen darin überein. Wie man denn auch von ihrem gemeinsamen Ausgangspunkte aus zu anderen Resultaten nicht wohl gelangen kann. In der Betonung, Verbindung, Benutzung und Fortsetzung dieser Momente, in mancherlei nebenliegenden Sympathieen und Antipathieen gehen sie auseinander; das darf aber hier unberücksichtigt bleiben, wo die rationalistische Staatstheorie weder in ihrer Entwickelung verfolgt, noch etwa kritisirt werden soll. Wir wollen ausschließlich ihre der Kirche zugewandte Seite ins Auge

fassen und diese bleibt wesentlich immer dieselbe. Wenn aber jener Theorie ihr Ausgehen von einer willkürlichen und zwar unbegründeten Voraussetzung zum Vorwurfe gemacht wird, so erinnern wir nur, daß dies ein Fehler ist, den die Geschichte der Philosophie an der wissenschaftlichen Methode des Gelehrtenkreises, um den es sich handelt, überhaupt zu tadeln hat. Namentlich den der mathematischen Form geneigten Gliedern desselben — den speciell von ihr sogenannten Rationalisten — schreibt sie das naive Voraussetzen willkürlicher und ungeprüfter Ausgangspunkte der Deduction als habituell-charakteristischen Zug zu.

Wir wollen etwas Anderes, jedoch damit Zusammenhängendes hervorheben. Es ist bekannt, wie man der Schule der Alten in der Jurisprudenz und Politik länger, als auf anderen Gebieten, mit Befangenheit treu blieb: wie z. B. die große Einwirkung des römischen Rechtes auf das deutsche Staatsrecht darauf beruhet, daß man nicht bloß im bürgerlichen, sondern auch im öffentlichen Rechte die romanistische Theorie für die alleingültige wissenschaftliche Form der Jurisprudenz überhaupt hielt. Eben im 17. Jahrhunderte war dies unter den Juristen eine angenommene Sache, und erst viel später ist es einigermaßen überwunden worden. Betrachtet man nun die rationalistische Staatstheorie ihrem Inhalte nach und unter Beiseitsetzung des von jedem ihrer Vertreter seinerseits hinzugefügten Nebenwerkes: so erkennt man in ihr, wenn nicht die des römischen Rechtes — wiewohl man in manchen seiner Aussprüche ihren vollen Ausdruck anzusprechen versucht sein könnte —, so doch eine ihr nahe verwandte. Es ist die allgemeine Staatsanschauung des Alterthums in moderner Reproduction: mäßig abstract, und nur soweit systematisch geschlossen, daß die Popularität nicht darunter leide. Die reichen Citate aus den Alten, welche man als edeln Schmuck an Grotius bekanntem Buche über das Recht des Krieges und Friedens rühmt, enthalten, wie eine genauere Betrachtung und die Vergleichung mit der nicht lange zuvor geschriebe-

denen und eingeständlich aus ihnen entnommenen Politik des Lipsius mit Sicherheit ergiebt, nicht sowohl Bestätigungen, als vielmehr Quellen seiner Staatsgedanken. Er und seines Gleichen lebten so völlig in der gelehrten Anschauung des Alterthums, daß auch wo sie selbständig zu denken glauben, sie in neuer Form das Alte bloß wiederholen. Ihr vorher gerügter Mangel an Kritik in den Ausgangspunkten der Deduction leitet sie. Die systematische Durchführung des Gedankens vom Staatsvertrage, das Formelle der Reduction des Staatsrechts auf das bürgerliche Obligationenrecht, gehört daher ihnen; wenigstens zum größeren Theile. Hingegen der Inhalt aller der verschiedenen Contracte, die sie voraussetzen, ist ihr Eigenthum nicht, sondern aus der antiken Staatstheorie bloß entlehnt; und insofern die Hinweisung auf Grotius Vorgänger nicht so unfruchtbar, wie neuerdings noch behauptet worden. *) Nur muß sie über Melanchthon und dessen Zeitgenossen zurück auf den Humanismus der Poetenschulen und die an Aristoteles angeschlossene, neben der christlich germanischen im Mittelalter niemals ganz verschwundene heidnische Weltanschauung **) eingehen. Denn diese ist es selbst, die, verunstaltender Auswüchse entkleidet und, wie das geistige Alterthum überhaupt, zu neuer Fülle und Kraft erblüht, von Hugo Grotius bloß formulirt ward. So gewann sie als die zur romanistischen, um jene Zeit gleichfalls in den Niederlanden vorzüglich entwickelten Rechtswissenschaft recht eigentlich gehörige Staatstheorie, in stetem Zusammenhange und innerer Wechselwirkung mit ihr neu ausgebildet, ihren Platz in der Welt. In ihrer von dem neuesten Geschichtschreiber dieser Dinge ***) besonders hervorgehobenen schnellen Verbreitung bei allen europäischen Völkern, durch die sie „für fast zwei Jahrhunderte die Grundlage der allgemein angenommenen Rechtsphilosophie ward"

*) Mohl a. a. O. I. S. 228. Not. 3. über von Kaltenborn, die Vorläufer des Hugo Grotius. Leipzig 1848.

**) Mohl a. a. O. S. 226.

***) Mohl a. a. O. S. 230.

— wenn auch je nach den Eigenthümlichkeiten der einzelnen Völker oder einzelnen Bearbeiter, sowie aus Anwendungsgründen in verschiedener Weise ausgebildet, modificirt und benutzt, — manifestirt sich lediglich die Macht des romanischen Geistes, der in Verbindung einerseits mit der römischrechtlichen Einseitigkeit der Jurisprudenz, andererseits mit der früher italienischen und spanischen, dann in noch weiteren Kreisen französischen Bildung der höheren Stände die Welt so lange beherrscht hat. Allenthalben traf Grotius System schon auf verwandte Gesinnungen, denen es bloß ihren modern-adäquaten Ausdruck entgegenbrachte. Nichts ist ihm so förderlich gewesen, als daß nicht der Inhalt seiner Gedanken das Neue an ihm war, sondern nur deren Zusammenstellung und Form; daß Gelehrte und Gebildete schon ungefähr ebenso denken gelernt hatten, oder doch im Zusammenhange mit vielen Momenten ihrer übrigen Bildung consequenter Weise so hätten denken sollen.

Allerdings aber wirkte dies Alles nur neben einem großen Stücke Wahrheit, das in der Grotiusschen Staatstheorie zweifelsohne gleichfalls liegt. Denn darin hat dieselbe ein wahres und unsterbliches Verdienst, daß sie zuerst aussprach, der Staat sei eine rechtliche Einheit und etwas Anderes und Höheres als das bloße Neben-, Ueber- und Durcheinander wohlerworbener Einzelberechtigungen. Diese Wahrheit bleibt immer gleich fruchtbar und der durch sie gewonnene Fortschritt gleich groß, wenn auch die zunächst ihr aufgeprägte Form eine mangelhafte und durch ihre Fehler deshalb schädliche war, weil die Welt sich gewöhnte, jene Wahrheit nur unter dieser Gestalt zu verehren, Richtiges und Unrichtiges darin nicht unterschied, und jemehr die eingemischten Irrthümer dem gemeinen Menschenverstande bequem waren, um so eigensinniger an der Meinung festhielt, nur in dieser gewohnten, Elemente der unglücklichsten Zersetzung bergenden Form könne die als offenbar empfundene Wahrheit realisirt und bewahrt werden. Immerhin ist die Wahrheit groß genug, um über große Mängel ihrer Form auch den Besonneneren zu

blenden; wie viel mehr denn die allein von Sympathieen und Antipathieen getriebene Masse.

Wenden wir uns indeß von dieser allgemeineren Betrachtung der Sache zu ihren kirchenrechtlichen Consequenzen.

Das Alterthum hatte Staatliches und Religiöses, wenn auch späterhin mehr als früher, doch niemals völlig geschieden. Die Ideen von Gott und göttlichen Dingen erschienen ihm, wie Ranke es einmal treffend bezeichnet, „gleichsam localisirt; nationale Gottheiten nahmen die Welt ein; das Gesetz, das die Gläubigen beobachteten, war mit dem Staatsgesetze unauflöslich vereinigt." Ein Beispiel davon zeigt uns bis auf den heutigen Tag das Judenthum. Auch in Rom galten diese Gesichtspunkte und sammelten, je weiter die Republik sich ausdehnte, um so verschiedenere Götter und Götterverehrungen in ihrem Mittelpunkte an. Ja, als der römische Staat christlich ward, blieben sie gleichfalls bei Kräften und haben, neben anderen Gründen, die durchaus oberhauptliche, man darf sagen pontificale Stellung bestimmt, welche die oströmischen Kaiser zur Kirche ihres Reiches einnahmen und die noch im Justinianischen Corpus Juris sich abspiegelt. Lenkten daher die Gelehrtenkreise des 16. und 17. Jahrhunderts staatsrechtlich wieder in die Anschauungen der römischen Rechtsbücher, des Cicero und Tacitus, Aristoteles und Plato ein und behandelten mit naiver Hingebung diese als für alle Zeiten gültig, so lag es nahe, auch für das Verhältniß des Staates zur Kirche sie gelten, die Kirche also im Staate verschwinden zu lassen.

Um so mehr, als auch die neue Form, in welcher jene antiken Staatsgedanken wieder auflebten, hierzu eine Aufforderung gab. Denn war der Staat, wie man jetzt annahm, ein Verein für das gesammte äußere Zusammenleben und dadurch geschlossen, daß jeder Theilnehmer so viel, als nach Ansicht der Meisten dieser Zweck verlange oder verlangen werde, von seiner Freiheit aufzugeben und gewissermaßen dem Staate abzutreten sich verpflichtete; dergestalt, daß in allen das äußere Mitein-

anderleben betreffenden Dingen ausschließlich die unbedingte Macht des Staates galt: so hatte daneben eine Kirche als äußerlich verfaßte, staatsartig organisirte Anstalt begrifflich keinerlei Raum. Ihre Lehre konnte als Meinung, ihre Lebensordnung als Sitte die Gemüther beherrschen; jedes darüber hinausgreifende Moment aber, jede festgestaltete und anstaltlich aufrecht erhaltene Ordnung der Lehre oder des Lebens mußte, nachdem für alles äußerlich normirte Zusammenleben man sich ein für alle Mal dem Staate untergeben hatte, diesem allein anheimfallen. Also fand eine äußerlich geordnete kirchliche Anstalt herbei nur insofern statt, als der Staat selbst sie darstellte, sie zu einem Theile seines eigenen Organismus gestaltend.

Dazu kam, daß in protestantischen Gebieten man wohl verführt werden konnte, sie für einen solchen Theil wirklich zu halten. In vorreformatorischer Zeit hatte die Zubehörigkeit zur römischen Kirche in allen deutschen Territorien eine Vorbedingung der Zubehörigkeit zum Staate ausgemacht. Andere als römische Katholiken waren im Lande nicht geduldet, und daß dies nicht geschah, dafür hatte der Staat gesorgt, der überhaupt, so viel an ihm war, die Ordnungen der Kirche weltlich aufrecht erhielt. Hatte er aber dergleichen im Gehorsam gegen Rom gethan, so ist bekannt, wie in der Reformationszeit das Blatt sich wendete und der Staat, als er nun in die Lage kam, gegen Rom die reine Lehre in Schutz zu nehmen, dies mit ebenderselben Ausschließlichkeit vollzog, mit welcher er vorher die römische Kirche vertheidigt hatte. Der Begriff der Landeskirche sammt dem großen landesherrlichen Einflusse in ihr entstand, und äußerlich konnte es immerhin scheinen, als werde in den protestantischen Territorien die kirchliche Stellung von der Staatsgewalt wirklich innegehabt, zu welcher die vorhin dargelegten Gedanken hindrängten. Daß Grotius, Hobbes, Spinoza, Huber und viele ihrer späteren Anhänger inmitten solcher protestantischen Umgebungen oder in näherem Verhältniß zu ihnen lebten, war für ihre Abstraction gewiß von Gewicht, und es werden auch andere Beispiele zu

berühren sein, daß scheinbar unabhängige und im Gebiete freier Speculation sich bewegende Geister in unerwartetem Maaße unter dem Einflusse solcher praktisch ihnen nahegerückten Anschauungen stehen.

Welche Consequenzen hat also die rationalistische Staatstheorie für das Verhältniß des Staates zur Kirche ihrerseits wirklich gezogen?

Grotius übergeht in seinem Rechte des Kriegs und Friedens (1625) die der Kirche zugewandte Seite des Staatslebens, wiewohl sie ebenso gut wie vieles andere in dem Buche Vorkommende hätte berührt werden können, so gut wie ganz mit Stillschweigen.*) Dagegen hat er über das Kirchenregiment ein zwar erst nach seinem Tode herausgekommenes, indeß schon aus dem Jahre 1617 stammendes eigenes Buch**) verfaßt, in welchem er seine mit den sonst von ihm vertretenen Ansichten streng zusammenhängende Lehre darüber ausführlich entwickelt. Er geht dabei aus von dem Begriffe eines souverainen Staatsoberhauptes (summa potestas), d. h. — nach seiner Definition — des Inhabers der höchsten, Gott allein verantwortlichen Gewalt im Staate. Diese Gewalt, als unbedingt „höchste" und souveraine, erstreckt sich nicht bloß auf die weltlichen, sondern auch auf die geistlichen Dinge: denn — so lautet sein eigentlicher und Hauptgrund — um von ihr eximirt zu sein, müßte man, da unter irgend einer menschlichen Gewalt man doch immer stehen muß (unter gar keiner stehen zu wollen, wäre eine Gott mißfällige Unordnung, ἀκαταστασία), eine zweite gleichfalls „höchste" Gewalt im Staate annehmen; und dies widerspräche sich selbst. Allerdings giebt es Punkte, auf welche diese höchste Gewalt sich nach der Natur der Sache nicht erstreckt und vor Allem

*) Indeß kommt doch Jus Belli et Pacis lib. II. §. 14. No. 3 eine die sonstige Ansicht des Autors mit hinlänglicher Bestimmtheit andeutende Aeußerung vor.

**) De imperio summarum potestatum circa sacra. Commentarius posthumus. Ed. 2. Parisiis. 1648. 8.

gehört zu ihnen das Gebiet des innerlichen, namentlich des religiös-innerlichen Lebens (der „Religion" in diesem Sinne). Treten jedoch Regungen dieses Leben im äußeren Handeln hervor, so gehört das letztere unter staatliche Competenz. Ebenso ist von der Staatsgewalt exemt, was von Natur oder durch positives göttliches Recht ge- oder verboten worden. So beruhen z. B. die Predigt des Worts und die Verwaltung der Sacramente, das geistliche Amt, die Glaubenssätze rc. auf solchem Gebote und können, soweit dies der Fall ist, abseiten des Staates wirksam nicht verboten, noch abgeändert werden. Dahingegen kann der Staat Vorkehr treffen, daß Dergleichen sich ungestört entwickele, kann befehlen, daß das von Gott Befohlene geschehe, kann es dem Orte und der Zeit in Ausdruck und Ausführung adaptiren, kann von Gott Verbotenes gesetzlich verbieten, polizeilich verhindern, criminell verfolgen rc.; kann endlich in allen unter obige Kategorieen nicht gehörigen Punkten, und zwar in geistlichen um Nichts weniger als in weltlichen, Anordnungen ganz nach eignem Belieben treffen. Der Satz, daß ein Christ Gott mehr als Menschen gehorchen müsse, tritt ein, wo diese Grenzen von der Staatsgewalt überschritten werden; wiewohl selbst dann die Befugniß über einen passiven Widerstand nicht hinaus geht.

Nachdem Grotius diese Grundgedanken in den ersten drei Kapiteln seiner Schrift dargelegt und im vierten, auf Grund seines angenommenen Souverainetätsbegriffes, die Bedenken ohne Schwierigkeit widerlegt hat, welche gegen solche Kirchengewalt des Staates sich nach seiner Meinung etwa vorbringen lassen, geht er in den folgenden ausführlicheren Kapiteln dazu über, die Normen der Ausübung dieser Gewalt (rectum hujus juris exercitium) zu erörtern. Zunächst wieder im Allgemeinen. Weil dem Handeln dabei das Wollen, diesem ein willenbestimmendes Urtheilen vorausgehen müsse, so erörtert Kap. 5, daß ein solches Urtheilen, wie für die ganze Welt es nur der absolut höchsten Gewalt, also Gott, zukommen könne, so für jeden ein-

zelnen Staat (oder jedes Volk; die Begriffe Staat und Volk unterscheidet Grotius nicht, weil er unter Volk bloß die Summe der im Staate Associirten versteht) der relativ höchsten Gewalt, also dem Souverain, zukomme. Welchen Satz er ohne Beweis hinstellt und nur hinterher eine Reihe beliebig vorausgesetzter Einwendungen dawider mit dem stets wiederholten Grunde zurückweist, daß sie auf jede in solcher Art entscheidende Macht, auch auf die Kirche passen würden, und deshalb Nichts, weil zu Viel beweisen. Der Souverain müsse und könne beflissen sein, sich sein Urtheil richtig zu bilden; und dazu gehöre, da kirchliche Angelegenheiten in Frage stehen, selbstverständlich die berathende Mitwirkung frommer Geistlichen. Hiermit geht Grotius zur generellen Darlegung der Art und Weise über, in welcher kirchenregimentlich zu verfahren sei (Kap. 6): nämlich stets mit dem obersten Bestreben auf Erhaltung der kirchlichen Eintracht; indem der Souverain die Majorität zu überzeugen, die Minorität zu unterdrücken suchen müsse. Wobei er, wie bei Führung seines Kirchenregimentes überhaupt, durch positives Recht oder wohlerworbene Rechte Einzelner niemals beschränkt sei; denn als Souverain stehe er über dem Recht. Grotius schließt diesen Abschnitt mit einer Betrachtung über die den Souverain berathenden Synoden (Kap. 7), die er für zweckmäßige Hülfsmittel bei Führung des Kirchenregimentes erkennt. Er nimmt ihren Nutzen als bekannt und anerkannt an, will ihnen jedoch am Kirchenregimente (imperium) selbst keinen Antheil, sondern bloß consultative Concurrenz eingeräumt wissen. Daher auch der Souverain die Synodalmitglieder zu „designiren" *), der Synode nach seinem Gutfinden die Vorlagen zu machen und den Synodalschluß darüber nicht etwa bloß zu bestätigen oder zu verwerfen (approbandi jus), sondern auch beliebig zu modificiren befugt sein soll. **)

*) De imperio etc. cap. 7. §. 9.

**) Er hat das jus examinandi, demendi, addendi, corrigendi. Ibid. §. 5. 14. 15.

Nun erst wendet Grotius sich zur kirchlichen Regierungsthätigkeit (imperium) selbst, als deren Functionen er die Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit (jurisdictio) und eine dritte aufzählt, die wir mit Dem vergleichen können, was man im Staatsrechte als Polizeihoheit oder Administrativgewalt zu bezeichnen pflegt. Die Gesetzgebung (Kap. 8) in kirchlichen Dingen, und zwar in der Lehre ganz ebenso wie in der Disciplin, gebühre ausschließlich dem Staatsoberhaupte und könne nur in untergeordneter oder beschränkter Weise und mittels besonderer staatlicher Concession auch der Kirche selbst eingeräumt sein. Bei der Jurisdiction (Kap. 9) müsse man die eigentliche Kirchenzucht, bis zur Excommunication hin, von aller anderen Gerichtsbarkeit unterscheiden. Letztere, wenn auch dem geistlichen Amte widerruflich concedirbar, gebühre wesentlich dem Staate; erstere komme ebenso wesentlich dem geistlichen Amte zu, wiewohl immer nur unter Aufsicht des Staatsoberhauptes, welches die Acte der Kirchenzucht zu bestätigen oder zu verwerfen habe. Zur Administrativgewalt gehört zunächst die Anstellung der Pfarrer (electio pastorum, Kap. 10) als für die Kirche unentbehrlicher Beamten; von denen anerkannt wird, daß sie nicht eigentliche Staatsbeamte, sondern dem Souverain, wenn er nicht selbst Geistlicher ist, nur etwa wie die Aerzte untergeben seien. Ihre Anstellung braucht daher auch nicht bei ihm, sondern kann, wenn sich nichts Anderes angeordnet findet, eher bei der Kirche sein, von welcher dieselbe zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise ausgeübt ist. Sie darf aber ebensowohl auch vom Souverain geübt und daher von ihm in die Hand genommen werden, sobald es ihm zweckmäßig scheint. Mindestens sei es, meint Grotius, immer sachentsprechend, daß er sich das Recht reservire, die Wahlen zu bestätigen, eventuell zu rescindiren und die Geistlichen, wenn nöthig, abzusetzen. — Andere Aemter als das Pfarramt, namentlich die der Bischöfe und Presbyter (Kap. 11), seien der Kirche nicht absolut unentbehrlich; das Bischofsamt *) jedoch sehr nütz-

*) Episcopus wird definirt: pastor, qui pastoribus praeest.

lich und uralt, nicht aber göttlichen Rechtes, und daher seit der Reformation nicht mit Unrecht mehrfach suspendirt. Das Presbyteramt sei nicht so alt und gleichfalls nicht juris divini, indeß auch nicht unzulässig, und unter gewissen Vorsichtsmaßregeln, zu denen insbesondere eine nach dem Muster von Genf einzurichtende wesentliche Einwirkung des Staates gehört, könne es nützlich sein. — Zum Schlusse (Kap. 12) spricht Grotius noch kurz von den Stellvertretern (vicarii) des Staatsoberhauptes in diesem seinen Verhältnisse zur Kirche, also den kirchenregimentlichen Beamten; wovon hervorzuheben genügt, daß es Geistliche oder Nichtgeistliche oder auch Beides zusammen sollen sein können.

Grotius Schrift wird verständlicher, wenn man berücksichtigt, daß sie in eine größere Reihe gehört.

Die holländische Reformation hatte Anfangs den verschiedensten Richtungen nebeneinander Raum gegeben; erst allmälig wurde eine bestimmt calvinisch gefärbte Strömung mächtiger als alle anderen, und machte sich in Lehre und Verfassung geltend: in der Verfassung durch das Streben nach synodaler, hauptsächlich auf geistlichen Elementen beruhender Selbstregierung der Kirche, in der Lehre durch offenes Bekenntniß zur Prädestinationstheorie. Der bekannte Streit über die letztere zwischen Gomaristen und Arminianern hatte auch seine der Verfassung zugewandte Seite; indem die Arminianer, im Zusammenhange mit ihrer Gleichgültigkeit gegen das Bekenntniß und ihrer subjectivistischen Auflösung der Kirchenordnung *), eine Gesinnung, die auch bei Grotius klar hervortritt, von institutiver Selbständigkeit der Kirche Nichts wissen wollten, sie vielmehr dem Staate lediglich unterordneten.

*) Eine zusammenhängende, durchaus quellenmäßige und brauchbare Uebersicht der arminianischen Lehre von der Kirche giebt Abr. Calovius Consideratio Arminiana cap. 22 (Ed. 3. Wittemberg. 1671. pag. 457 ff.) Vgl. auch Guericke, Kirchengesch. Th. 3. §. 212. — Nur ist zu merken, daß manche Seiten des Arminianismus, namentlich auch in der Lehre von der Kirche, erst nach der Katastrophe von 1618, also zu einer Zeit ausgebildet sind, in welcher sie schon durch die äußere Lage der Remonstrantengemeinschaft bedingt wurden.

Namentlich so lange der Staat ihnen günstig und gegen die Partei der kirchlichen Selbständigkeit ihr Beschützer war.

Anfangs hatte die letztere keinen Anhalt an den Staaten; der Arminianismus einen um so wichtigeren an dem Prinzen Moritz von Oranien, bei welchem ein Haupt der Remonstranten, Johann Uytenbogaert *), Hofprediger und von größtem Einflusse war. Aus dieser Zeit stammt die früheste bedeutendere remonstrantische Schrift über kirchliche Macht des Staatsoberhauptes, von Uytenbogaert selbst im Jahre 1610 herausgegeben **); welche schon wesentlich dieselben Gedanken entwickelt, wie Grotius. Sie rief eine in der Sache gemäßigte Gegenschrift von Uytenbogaerts ehemaligem Adjuncten und späterem Widersacher Anton van Wale ***) hervor (1616); während Grotius, gleichfalls ein Schüler Uytenbogaerts, im April desselben Jahres die remonstrantischen Anschauungen über den Punkt im Senate von Holland vertheidigte. †) Im Jahre 1617 sodann schrieb er sein schon besprochenes Buch über das Kirchenregiment und hatte es nur noch nicht publicirt, als der politische Umschwung erfolgte, durch welchen die Partei der Arminianer und Grotius selbst gestürzt ward. Die Arminianer hatten den Waffenstillstand mit Spanien durchgesetzt und wünschten Frieden; Prinz Moritz, um diesen zu vermeiden, verband sich mit der

---

*) Geb. 1557, seit 1592 im Haag, 1618 vertrieben, 1626 zurückgekehrt, † 1644.

**) Tractaat van't Ampt en Auctoriteit eener hooger Christelijke Overheit in kerkelijke saken. 1610. 4. Lateinische Uebersetzung mit Defensionen contra Walaeum, Acronium aliosque, Rotterdam 1647.

***) Wallaeus, Tractatus de jure Magistratus in Ecclesiasticis, contra Uytenbogaertum. 1616. Der Verf. war geboren zu Gent 1573, Uytenbogaerts Nachfolger im Haag, Hauptmitglied des Dordrechter Concils. Er hat Oldenbarneveld zum Tode vorbereitet. Im J. 1619 Professor in Leyden, † 1639. — Eine frühere Gegenschrift wider Uytenbogaert, deren Titel ich jedoch nicht genau anzugeben weiß, ist von Ruardus Acronius, Professor in Franecker, anscheinend schon von 1610 oder 1611.

†) Hugonis Grotii oratio in Senatu Amstelod. IX. Cal. Maji 1616. habita. Opp. theol. III. 177.

contraremonstrantischen Partei, welche, den Arminianern Verrath vorwerfend, in immer mehr Staaten die Oberhand gewann, hierauf in den Generalstaaten der arminianisch-politischen Häupter Grotius und Oldenbarnevelds Verhaftung und zuletzt auf der von ihr berufenen und regierten Synode zu Dordrecht (Nov. 1618 bis Mai 1619) ihrer Gegner kirchliche Verurtheilung erreichte. Grotius, erst gefangen, dann flüchtig, wollte seine Schrift von 1617 jetzt nicht mehr herausgeben, weil er der Staatsgewalt das formelle Recht nicht zusprechen wollte, an seiner Partei dasjenige zu vollziehen, wozu sie von ihm im Hinblick auf die Gegenpartei für befugt erklärt war. Hierin liegt der Grund, weshalb das Buch erst nach seinem Tode herausgekommen ist.*) Doch hat es darum nicht weniger Einfluß gehabt.

Vergegenwärtigt man sich, daß, was das Buch von der Gewalt des Souverains sagt, immer von der Staatsgewalt, nicht etwa von einer besonderen Kirchengewalt des Staatsoberhauptes gesagt ist und daß diese Gewalt nach Grotius eine dem Souverain übertragene Vereinsgewalt ist: so bedarf es keiner weiteren Nachweisung, um erkennen zu lassen, wie Grotius kirchenrechtliche Aufstellungen aus der Consequenz seiner Staatstheorie mit Nothwendigkeit folgen.

Wie eng dieselben mit der damaligen wissenschaftlichen Blüthe des römischen Rechtes in den Niederlanden zusammenhingen, habe ich schon gesagt. Hier ist der Ort, auf einen in Verbindung damit stehenden Umstand aufmerksam zu machen. Die Anregung zu dem niederländischen Aufschwunge der romanistischen Jurisprudenz kam nämlich von Frankreich und der seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts die Rechtswissenschaft dort mehr und mehr beherrschenden Schule des Cujacius her. Oder will man die Anregung selbst anderswo suchen, so ist wenigstens so viel gewiß, daß zu Ende des 16. und im Anfang des 17. Jahrhunderts die niederländische Juristenschule unter größtem Einflusse der französischen sich befand. Diese aber war

*) So die Vorrede der oben citirten Edition.

nicht bloß romanistisch, sondern hatte auch ein lebendiges kirchenrechtliches Partei-Interesse. Denn die schon seit dem Baseler Concilium in Frankreich nicht ausgegangene zwar katholische, aber antipäpstliche Fraction, welche, mit Franz des Ersten Concordate von jeher unzufrieden, es späterhin durchgesetzt hatte, daß der nicht dogmatische Theil der Schlüsse von Trient in Frankreich nicht publicirt worden war, fand sich damals besonders in den Juristenfamilien der Parlamente vertreten und sah in der auf historische Quellenmäßigkeit dringenden Jurisprudenz des Cujacius und seiner Schüler auch die augenblicklich von ihr verfolgten politisch-kirchlichen Tendenzen gefördert. Das Studium der Justinianischen Rechtsquellen führte in Zeiten zurück, wo gegenüber der bischöflichen und erzbischöflichen Gewalt das Papstthum noch wenig entwickelt, dagegen ein starker Einfluß des Staatsregimentes auf die Kirche nachweisbar war. Ganz so, wie er in der französischen Praxis, als Schutz wider päpstliche Machtentfaltungen, von dieser Partei der Politiker — das war in den letzten Zeiten der Valois und im Beginne des bourbonischen Regimentes ihr Name — gefordert und von dem Königthume selbst wiederholt in die Hand genommen wurde. Nun ging man mit dem Interesse, dergleichen Zustände als die ursprünglichen, echtkatholischen, durch spätere papistische Mißbräuche nur entstellten zu rechtfertigen, auch auf das Studium der kanonischen Rechtsquellen, namentlich des Decretum Gratians ein. Demochares, Molinäus, Contius, die ersten Vertreter dieser Richtung, auf deren Arbeiten alle fernere Kritik des Corpus Juris Canonici basirt hat, waren nicht bloß Zeitgenossen des Cujacius, sondern auch Genossen seiner wissenschaftlichen Gesinnung. Er selbst hat über kanonisches Recht geschrieben. Der Verfasser jener berühmten Darstellung kirchenrechtlicher Grundsätze*), mit welcher die politische Partei im Jahre 1594 dem ersten bourbonischen Könige entgegentrat, Pierre Pithou, war einer seiner Hauptschüler und die gesammte Litteratur über die

*) Les Libertez de l'Eglise Gallicane. 1594.

„gallicanischen Kirchenfreiheiten" *) steht mit der Cujacianischen Jurisprudenz in fortlaufender Verbindung. Wir wollen hier den immensen Einfluß nicht verfolgen, den diese antipäpstliche Bewegung als Gallicanismus, Febronianismus, Josephinismus in der katholischen Kirche gehabt hat; wir gedenken nur ihrer Rückwirkung auf die protestantische Anschauung über Kirche und Staat. Denn so wenig der Protestantismus von dem zwischen Episkopat und Papstthum obwaltenden Streite berührt ward — da er ganz wohl wußte, daß die Bischöfe ihm nicht wesentlich günstiger, als der Papst, z. B. die Dragoner Ludwigs XIV. wesentlich deshalb gegen ihn abgeordnet waren, damit gezeigt werde, des Königs episkopalistischer Katholicismus sei nicht minder gut katholisch, als der papale —, so unmittelbares Interesse nahmen doch die Protestanten an den von der gallicanischen Litteratur ihnen reichlich dargebotenen Deductionen über Rechte des Staates in Bezug auf die Kirche. Den einen Theil der Controverse, was de Dominis **) zu Gunsten mehr des Einzelbischofs, als des Gesammtepiskopates vortrug, benutzten sie nur in der Negative, zur Abwehr päpstlicher Ansprüche, sowie später zur Colorirung von Bestrebungen gegen kirchliche Ordnung überhaupt. Den anderen mehr mit romanistischen Doctrinen zusammenhängenden Theil adoptirten sie wie er war, und bedienten sich seines wissenschaftlichen Materials zu Begründung des Rechtes, das der protestan-

*) Ich nenne z. B. (Gillot) Traitez des Droits et Libertez de l'Eglise Gallicane. 1609. (Dupuy) Preves des Libertez de l'Eglise Gallicane. 1639. Petr. de Marca, De concordia sacerdotii et imperii s. de libertatibus Ecclesiae Gallicanae. 1641. Vgl. sonst meine Institutionen des Kirchenrechts 2te Ausgabe §. 10. Not. 12 ff. und §. 74.

**) Marcus Antonius de Dominis, 1596 Bischof von Segni, 1602 Erzbischof von Spalatro, durch die Venetianisch-päpstlichen Händel zu kirchenrechtlichen Parteistudien geführt und aus mancherlei zum Theil sittlich bedenklichen Gründen mit der Inquisition in Conflict, entfloh 1616 von Rom, bekannte sich in London zur anglicanischen Kirche und schrieb dort De republica ecclesiastica libr. X (das 8. und 10. sind aber nicht erschienen) 1617 ff. Schon 1618 trat er zum Katholicismus zurück und starb zu Rom als Gefangener der Inquisition 1624.

tischen Landesherren in der Kirche zugefallen war. Nun bedeutete es aber etwas Anderes, ob ein Einfluß auf kirchliche Dinge dem Staate innerhalb einer Kirche zugeschrieben ward, die dabei in römischer Weise selbständig verfaßt bleiben sollte, oder innerhalb einer Kirche, in der das Gegengewicht eines unabhängigen Episkopates, wie in den protestantischen Landeskirchen, wegfiel. Die gallicanischen Doctrinen erhielten daher durch diese Reception in der niederländischen, später der deutschen Litteratur einen anderen Sinn, als sie in Frankreich gehabt hatten: ihr Einfluß wurde eher vergrößert, als verringert, er tritt auf das Deutlichste hervor.

Beachten wir den Verlauf der Controverse zuerst in den Niederlanden, dem damaligen Ausgangspunkte so mancher geistiger Bewegungen.

Die Verhältnisse hatten sich seit dem entschiedenen Siege der Contraremonstranten hier verändert, indem innerhalb der herrschenden Partei selbst jetzt ein Gegensatz in Sachen der Kirchenverfassung hervorgetreten war. Die ehemals von den Remonstranten vertretenen Ansichten über absolute Abhängigkeit der Kirche vom Staate hatten nunmehr in den weltlichen Regierungsmännern auch contraremonstrantische Anhänger gefunden*) und den Vertheidigern kirchlicher Selbständigkeit war gegen früher die Führung ihrer Sache erschwert.

Nicolaus Vedelius war der Erste, welcher sie wieder aufnahm. Ein Pfälzer von Geburt hatte er, nach vierundzwanzigjähriger Thätigkeit in Genf, im Jahre 1630 eine theologische Professur in Deventer, später eine in Franecker erhalten, wo er als eifriger Gegner der Arminianer bis zu seinem Tode (1642) gewirkt hat. Im Jahre 1638 gab er zu Deventer eine ursprünglich gegen Bellarmin gerichtete Dissertation heraus**), in

*) Boijaards Kerkregt bij de Hervormden in Nederland. Utrecht. 1834. I. pag. 215 ff.

**) Diss. de magistratu, contra Bellarminum de Laicis. Daventriae. 1638.

welcher er nachwies, wie der christlichen Obrigkeit eine qualificirte Stellung, nicht die einfache Laienstellung, in der Kirche gebühre; unbeschadet sonst der kirchlichen Selbständigkeit. Später arbeitete er seine Schrift weiter aus, unter dem Titel: De Episcopatu Constantini M. sive de potestate Magistratuum reformatorum circa res ecclesiasticas diss. repetitae, cum responsione ad interrogata quaedam. Franequ. 1642. 12., und in dieser zweiten Gestalt erregte sie den Streit. Denn kaum war sie erschienen, als Jacob Revius*), Jac. Trigland**) und Wilhelm Apollonius***) sich dawider erhoben mit der Behauptung, Vedelius lehre, trotz scheinbarer Mäßigung, wesentlich arminianisch. Er verrathe die Kirche und ihren selbständigen Bestand. Namentlich Apollonius führte weitläuftiger als die Uebrigen aus, die Kirche dürfe nicht „einer fremden Macht unterworfen" sein, er unternahm, genauer darzulegen, was im Einzelnen dem Staate, was dem geistlichen Kirchenregimente gebühre. — Vedelius hat diese Gegenschrift nicht mehr erlebt; daß er den beiden anderen nicht antworten könne, war sein letzter Kummer. Nach seinem Tode übernahmen daher Freunde die Vertheidigung, und es sind in Holland noch eine Reihe geharnischter Streitschriften hin und her gewechselt worden.†)

---

*) Jac. Revii examen dissertationis de episcopatu etc. 1642. — J. de Reves war geboren 1586 in Deventer, 1641 Professor in Leyden, † 1658 als heftiger Feind der Cartesianischen Philosophie.

**) Diss. theologica de civili et ecclesiastica potestate. Amst. 1642. 12. Trigland war Pastor in Amsterdam.

***) Liber de jure majestatis circa sacra. Medioburgi Zelandorum 1643. 8.

†) Ich gebe die Titel nach Jöcher und Thomasius historia contentionis inter imperium et sacerdotium etc. Halae 1722 p. 357 ff., wo sich aus den damals mit großem Interesse betrachteten Streitschriften ziemlich ausführliche Excerpte finden: 1) Grallae, seu vere puerilis cothurnus sapientiae, quo se jactat apud imperitos Guilhelmus Apollonii, in centonibus quos edidit de jure majestatis circa sacra contra libellum Nicolai Vedelii de Episcopatu Constantini M. Franeq. 1646. 8. (238 S.) — 2) Apollonii Grallopoeus detectus, s. epistola ad Jodocum Larenum de Grallarum auctore.

Apollonius, gegen den diese Vertheidigung sich besonders richtete, erregte auch auswärts Aufsehen und in Deutschland soll Churfürst Carl Ludwig von der Pfalz seinem Theologen Spanheim die Abfassung einer Widerlegung gegen ihn aufgegeben, Spanheim eine solche geschrieben, dann aber wegen verschiedener von dem Churfürsten gemachter Zusätze, die der Verfasser weder weglassen durfte, noch vertreten wollte, die Herausgabe unterlassen haben.*)

Einem zweiten Reflexe der niederländischen Auffassungen in Deutschland begegnen wir bei Conring**) in Helmstädt. Zunächst in einer Dissertation aus dem Jahre 1645 De majestatis civilis auctoritate circa sacra (exercit. politica), die vom Verhältnisse des Staates nicht sowohl zur Kirche, als zur Religion spricht. Der Staat wird für eine Societät zu Erlangung irdischen Lebensglückes (societas civium obtinendae summae in hac vita felicitatis erga) erklärt, wenigstens der echte Staat; denn Conring räumt ein, daß es in Wirklichkeit Staaten gebe, die diesem Begriffe nicht entsprechen, weil „ihr Zweck das Wohl

---

1646. — 3) Grallator furens de novo in scenam productus, cum Pantomimo suo Bombomachide Vlissingano, seu responsio ad Epistolas Guilelmi Apollonii Mystae Middelburgensis et Jodoci Lareni ecclesiastae Vlissingani, quas in lucem dedere adversus Grallarum auctorem. Franecq. 1647. — 4) Bombomachia Vlissingana Walachro-Papistica seu responsio ad epistolam Jodoci Lareni Mystae Vlissingani, quam nuperrime in lucem dedit ad solandum Guilielmum Apollonii, Grallatorem Vereanum Walachro-Papistam. 1647. — 5) Colus Vlissing-Anus, seu Anilis strena, quam nuper classi Walachrae obtulit Jodocus Larenus, discussa ac disjecta. Trajecti ad Rhenum 1648. — 6) Data pensa trahamus, seu ad Colum Vlissing-Anus a larvato furente Grallatore conviciorum, calumniarum, mendaciorum ac putidorum sophismatum penso circumdatum, Jodoci Lareni V. D. ministri responsio. Medioburgi 1649. — 7) Kauterium Frisium adversus Deleterium Walachrum, hoc est Responsio ad Jodoci Lareni Polymachiam pro novo Papatu Zelandico. Trajecti ad Rhenum 1650.

*) Thomasius l. c. pag. 356, nach Kulpis.

**) Er citirt Grotius J. B. et P. und pietas ordin. Holland., neben A. de Dominis. —

nur eines Theils der Staatsgenossen sei." Alles nun, was jener Staatszweck verlangt, könne die Staatsgewalt (majestas) befehlen, verbieten und erlauben. Er verlange aber Anerkennung und Beobachtung gewisser, schon zur natürlichen Religion gehöriger, vom Christenthum gleichfalls anerkannter Wahrheiten, die Conring einzeln aufführt. Ohne diese „natürliche Religion" kann der Staat nicht bestehen, muß sie daher — und unter Christen in christlicher Fassung — vorschreiben und staatlich erzwingen. Was im positiven Christenthum darüber hinausgeht, mag er indirect befördern, indem er für guten christlichen Unterricht sorgt, auch jede Gewalt, mit der das Christenthum von seinen Gegnern angegriffen werden könnte, niederhält, hingegen Anhänger und Bekenner desselben durch Belohnungen ermuntert: aber irgendwie bürgerlich erzwingen soll er es nicht, weder gegen häretische, noch gegen antichristliche Richtungen; vielmehr soll er beide, sobald sie nur nicht Momente der natürlichen Religion alteriren, im Lande dulden. Dies ist, nach Conring, von jeher die Gesinnung aller gesunden Staatsentwicklung, und auch die der ältesten Kirche gewesen. Den Weg zum ewigen Heil vorschreiben zu wollen, darf, sagt er, kein Mensch, also auch kein Souverain sich herausnehmen; da Gott selbst sich dies vorbehalten hat. Ebensowenig darf der Staat etwas an dem durch Natur oder Offenbarung von Gott Verordneten modificiren wollen. Während er im Uebrigen in Bezug auf Religion und Kirche Alles anordnen kann, was ihm nothwendig oder geziemend erscheint, und somit einen sehr großen Theil der kirchlichen Gesetzgebung in seiner Hand hat. Regierungsrechte hat Christus den Aposteln oder ihren Nachfolgern überhaupt nicht gegeben; sowenig er selbst dergleichen geübt hat.

Den Sinn dieser letzteren Wendung führt eine zweite zwei Jahre jüngere Dissertation Conrings deutlicher aus*), indem sie den auch in der ersten schon allenthalben aus den Alten, beson-

*) De Episcoporum ordinatione. Helmstad. 1647, vorzüglich §. 88 ff.

ders Aristoteles, dann Plato, Thucydides, Cicero ꝛc. belegten Staatsbegriff, an der Hand ebenderselben Quellen dahin erörtert, daß, da jeder Staat als solcher *αὐτόνομος*, *αὐτόδικος* und *αὐτοτελής* sein müsse, er keinerlei vom Staatsoberhaupte unabhängige Mächte in seinem Innern dulden, sonach auch der Kirche nicht gestatten könne, eine derartige Macht im Staate zu sein. Alles Kirchenregiment müsse daher staatlich, jeder Träger desselben ein Staatsbeamter sein. — Und zwar will Conring die kirchliche Selbständigkeit in dem Maaße aufgelös't wissen*), daß excommunicirten Ketzern das Begräbniß auf dem Kirchhofe deshalb nicht versagt werden soll, weil sie als Ketzer, nach den oben berührten Gesichtspunkten, eine „bürgerliche" Benachtheiligung nicht sollen dulden dürfen. Da nun beim Begräbniß bürgerliche und kirchliche Ehre nicht recht zu trennen sei und die erstere gewissermaßen im Gewande der letzteren auftrete, auch die Kirchhöfe — wie ohne Umstände angenommen wird — dem Staate gehören, so ergebe sich die berührte Consequenz.

Es entspricht ganz Conrings eigenthümlicher wissenschaftlicher Stellung, daß er, der naturwissenschaftliche und politische Polyhistor, diese damals modischen Gedanken schon aufgenommen hatte und wiedergab, zu einer Zeit, wo die deutschen Theologen und Juristen noch sehr entfernt davon waren. Er zeigt bereits alle Grotius'schen Consequenzen; nur minder als bei Grotius systematisch geschlossen, mehr vereinzelt und auseinanderfallend.

Fortgeschrittener in dieser Hinsicht begegnet uns gleichzeitig dieselbe Staats- und Kirchentheorie in England bei Hobbes**), der in der Construction des Kirchenbegriffes von dem Satze aus-

---

*) De majest. civilis autor. c. sacra. §. 122.

**) Elementa philosophica de cive. 1642. Leviathan, s. de civitate ecclesiastica atque civili. Lond. 1651, besonders c. 33. u. 42. (Ed. Londin. 1676. 4. pag. 180 ff. 231 ff.) Vergl. auch Ernst Elster in der (Schneiderschen) Deutschen Zeitschrift f. christl. Wissensch. ꝛc. Jahrg. 1855. Seite 255 ff.

geht, daß „Diejenigen, denen nicht übernatürlich von Gott selbst geoffenbart worden, daß die heilige Schrift Sein Wort und die Prediger Seine Sendboten seien, zu Aufnahme derselben sich durch keinerlei Autorität verbunden finden könnten, außer durch die des Staates." Oder ausführlicher: „Würde die h. Schrift nicht durch Staatsautorität zum Gesetz erklärt, geschähe dies also — wie es dann geschehen müßte — durch irgend eine andere öffentliche oder private Autorität, so würde nur Der der Schrift zu gehorchen verbunden sein, welchem ihre Qualität als Gesetz übernatürlich von Gott geoffenbart wäre. Denn sollte Jeder als göttliches Gesetz Das anerkennen, was Irgendwer für Inspiration und Offenbarung ausgäbe, so würden, wie die Menschen einmal sind, keinerlei Gesetze mehr Geltung behalten. Vermag demnach die Schrift Gesetz bloß durch öffentliche Autorität zu werden, so kann dies nur die Autorität entweder des Staates oder der Kirche sein. Die Kirche aber als Individuum (Person) gefaßt, ist einerlei Ding mit dem Staate: sofern sie aus Menschen besteht, heißt sie Staat, sofern sie aus Christenmenschen besteht, Kirche. Die Gesammtheit aller Christen der Welt würde eine personartige Einheit nur wenn sie in Einem Staate begriffen wären bilden: solange dies nicht der Fall ist, existirt keine allgemeine, mit ihrer Autorität die sämmtlichen Christen regierende Kirche, so lange kann auch die Schrift nicht durch Eine kirchliche Autorität für alle Christen zum Gesetz werden. Gäbe es eine solche allgemeine, als einheitlicher Staat durch die ganze Welt reichende Kirche, so wären Könige oder republicanische Staatsobrigkeiten von der obersten Kirchenmacht absetzbare, strafbare ꝛc. Privatpersonen," u. s. w. — „In christlichen Staaten", sagt Hobbes, „ist der Souverain allemal auch Oberhaupt der Kirche, oberster Pastor, die übrigen Pastoren werden durch ihn angestellt und sind nicht anders, als die weltlichen Beamten, seine Diener." Aus dem Begriffe der Souverainetät folge, daß „wenn durch irgend eine andere Gewalt die Pastoren angestellt werden, dies von derselben niemals

aus eigener Macht, sondern nur in Vertretung und aus der Person des einheimischen Staatsoberhauptes geschehen kann." — Man sieht, Hobbes führt eben die Idee, welche Grotius und seine Freunde hatten, nur weiter und gegen die Kirche noch rücksichtsloser aus. Daß sie auch mit seiner Ansicht vom Staate in wesentlich derselben Weise zusammenhänge und daraus entspringe, bedarf keiner Nachweisung.

Nun fand zwar zwischen England und Holland zu jener Zeit eine sehr rege geistige Verbindung statt. Doch wird man nicht schlechthin sagen können, Hobbes habe seine Gedanken von Grotius entlehnt. Sie sind vielmehr, wenn auch von Außen angeregt, doch unzweifelhaft seine eignen. Was ebenso, wenn gleich nicht in ebendemselben Maaße, von Conring gelten muß. — Diese Gedanken waren damals in der Zeit, etwa wie heute der Imperialismus in der Zeit ist. Einerseits drängte die in den verschiedensten Formen sich geltend machende Tendenz zu Anerkennung der Einzel-Persönlichkeit als einer autonomen, andrerseits die Neigung zu consequenter Durchführung der abstracten Souverainetätsidee dahin. An verschiedenen Punkten zugleich wurden diese Factoren mächtig. Die niederländisch-arminianische Entwicklung diente bloß anzuregen, Grotius und seine Freunde brachten einer schon vorhandenen Gesinnung nur das Wort entgegen.

In England war zu literarischer Behandlung dieser Fragen durch die auch das kirchliche Leben vielfach berührenden Unruhen unter Carl I., durch den Gegensatz der Puritaner und Episkopalen, den Independentismus und Aehnliches bestimmter Grund gegeben. Der Independentismus insbesondere, wiewohl er nach der Declaration von 1658 der weltlichen Macht in die Kirche einzugreifen nur dann gestattet, „wenn eine Gemeinde in Lehre oder Leben Aergerniß giebt," indeß auch schon hierin ein wesentlich staatliches Kirchenregiment anerkennt, nahm in den letzten Jahren Carls I. und während der englischen Republik ungefähr die Stellung in England ein, wie der Arminianismus in den

Niederlanden; indem er, soweit es zu seinen Gunsten und zum Nachtheil der Episkopalkirche war, das Aufgehen der etablirten Kirche im Staate anstrebte. Literarisch wirkte in diesem Sinne vor Andern der ausgewanderte und als Historiker und Arzt in Oxford angestellte Sohn des berühmten französischen Theologen P. Molinäus, Ludwig.*) Schon 1641 hatte er gegen die von Johann Hall vertheidigte Meinung, daß der Episkopat göttlichen Rechtens sei, eine anonyme Schrift**) gerichtet, im Jahre 1656 gab er zu London ein ausführlicheres Buch gegen die kirchliche Selbständigkeit heraus: Paraenesis ad aedificatores imperii in imperio. In qua defenduntur jura Magistratus adversus Moysen Amyraldum et vindices ceteros potestatis ecclesiasticae presbyterianae. (709 pagg. in 4°.) Er greift neben Amyraud († 1664) hauptsächlich Daillet oder Dalläus († 1670), also zwei Vertreter der reformirten Theologie in Frankreich an, welche auf die Ausbildung der presbyterial-synodalen Selbständigkeit in der Verfassung der reformirten Kirche daselbst Einfluß hatten. Das Buch ist Cromwell, als dessen bezahlter Schmeichler der Verfasser von seinen Gegnern bezeichnet wurde, dedicirt. Es erzählt, nach einer hier gleichgültigen Einleitung, die Entstehungsgeschichte der Puritaner und Independenten, behandelt einen zu Westminster gehaltenen Theologenconvent und dabei hervorgetretene verschiedene Ansichten über geistliche Amtsbefugnisse (potestas pastorum) und Kirchenregiment (regimen eccles.) und vertheidigt die von den Independenten verfochtene Ansicht, daß alle äußere Ordnung in der Kirche Sache des Staats sei (pastorum potestas est in animam, principum in corpora), gegen Salmasius, Amyraldus, Trigland, Apollonius und Andere; versucht auch einen historischen Beweis dafür. Gegen die Zweckmäßigkeit der Synodalverfassung spricht es sich auf das Entschiedenste aus.

*) Unter Carl II. abgesetzt, hat er später in Westminster gelebt und als hitziger Nonconformist geschriftstellert. Er starb, 77 Jahr alt, 1680.

**) Irenaei Philadelphi epistola ad Renatum Veridaeum. Eleutheropoli 1641.

Seine Hauptautorität bei vielen dieser Behauptungen ist Grotius, außerdem der Einfluß von Hobbes wohl nicht zu verkennen. — Eine kleinere Schrift in gleichem Sinne erließ Molinäus später noch wider den berühmten niederländischen Theologen Gisbert Voet*), der in seinem großen kirchenrechtlichen Werke, der Politica ecclesiastica, die Selbständigkeit des geistlichen Amtes und der Kirche vertheidigt hatte. Hier spricht er seine Meinung, ganz mit Hobbes übereinstimmend, einfach dahin aus, daß alles geistliche Kirchenregiment katholisch sei und es eine von der Staatsgewalt unterschiedene Kirchengewalt berechtigter Weise nicht gebe (non datur potestas ecclesiastica distincta a politica).

Gisbert Voet**) hatte als Hauptvertreter der strengreformirten (contraremonstrantischen) Partei in Holland schon im ersten Jahre seines Utrechter Professorats (1635) eine Disputation wider die Remonstranten gehalten, bei welcher der nachmals berühmte Martin Schoock***) als Respondent fungirte und sie wider eine anonyme remonstrantische Gegenschrift — Academia Voetii — auch literarisch vertheidigte. Dieser Vertheidigung setzte der remonstrantische Gegner, wahrscheinlich Jac. Batelier, Remonstrantenprediger im Haag, eine größere Schrift — Gymnasium Ultrajectinum. 1638. 479 S. 4. — entgegen. In dem Streite kommen gerade die Punkte, welche gleich darauf Hauptgegenstände der berührten Vedel'schen Controverse wurden, als Nebenpunkte bereits vor. — Schoock selbst aber

---

*) Papa Ultrajectinus, seu mysterium iniquitatis reductum a clarissimo Viro Gisberto Voetio in opere Politiae Ecclesiasticae, Autore Ludiomaeo Calvino. Londini 1668 (110 pagg. in 4.) Vgl. Thomasius l. c. pag. 423 ff.

**) Geb. 1589, Professor der Theologie in Utrecht 1634, gest. daselbst 1676. Ich gebe eine Uebersicht der von und mit ihm gewechselten hier einschlagenden Streitschriften nach Thomasius l. c. pag. 427 ff., 621 ff.

***) Geb. 1614, ward 1636 in Utrecht Professor der Philosophie, als welcher er 1638 nach Deventer, 1640 nach Groeningen, und zuletzt nach Frankfurt a. O. ging, wo er 1669 gestorben ist. Seine meisten Schriften sind historischen und naturwissenschaftlichen Inhalts.

wandte sich von Voet sehr bald ab; wozu theilweise die Cartesianische Philosophie Anlaß gegeben zu haben scheint, die, in den Niederlanden damals mit großem Beifall aufgenommen, von Voet auf das Eifrigste und nicht ohne Erfolg bekämpft ward. Schoock hat zu einer ganzen Reihe Voetischer akademischer Schriften Entgegnungen geschrieben; als ein größeres Buch in dieser Richtung nennen wir indeß bloß das de bonis ecclesiasticis, Utrecht 1651, welches gleichfalls eine Streitschrift wider Voet und die Utrechter Canonici ist. Aus der in Grotius Bahn einlenkenden Auflösung der Kirche im Staat — Schoock war, wenn auch nicht selbst Remonstrant, so doch aus remonstrantischer Erziehung hervorgegangen — zieht es die hier zuerst auftretende Consequenz, daß Kirchen als solche kein Vermögen besitzen können, das sg. Kirchengut vielmehr genau betrachtet Staatsgut und wenn auch augenblicklich für religiöse Zwecke des Staatsvereines bestimmt, doch vom Staate beliebig rücknehmbar sei. Auch setzt es im letzten Theile auseinander, daß die Kirchendiener dem Staate lediglich unterworfen und der Staatsgewalt gegenüber gänzlich unselbständig, daher nicht im Falle seien, deren Maßregeln tadeln oder ohne die alleräußerste Vorsicht ihre Sünden strafen zu dürfen.

Mancherlei neuen Anlaß zum Streite gab Voets schon genannte Politica ecclesiastica (Abth. I. 1663. II. 1666. III. 1669. IV. 1676) und die bald erscheinenden neuen Ausgaben einzelner Abtheilungen derselben. — Der erwähnten Gegenschrift von Ludw. Molinäus (Papa Ultrajectinus. 1668) antwortete Voet zuerst nicht selbst, sondern an seiner Stelle anonym der Pastor und Professor in Deventer Reimer Vogelsang († 1679), in: Breves ac succinctae ad Ludiomaei Calvini Papam Ultrajectinum animadversiones autore Philadelpho Irenaeo 1668, denen von der anderen Seite Stricturae in breves etc. autore Christiano Alethorrito. Londin. 1670, anscheinend von Molinäus selbst, entgegengesetzt wurden. Im folgenden Jahre gab Molinäus ein zunächst gegen Baronius gerichtetes, zugleich aber auch

wider Voet und dessen Vertheidigung der Kirche als selbständiger Anstalt gemeintes Buch, Jugulum causae, seu nova unica compendiaria et una propemodum periodo comprehensa ratio, per quam totus doctrinarum Romanensium complexus, de quibus lis est inter protestantes et pontificios, et una Papa et ejus imperium funditus evertuntur (Lond. 1671) heraus, welches damit beginnt, die Behauptung, daß Kirchengewalt und Staatsgewalt Zweierlei seien, als erste Stufe zum Papstthum zu bezeichnen. — Diesen und ähnlichen Anschauungen widersprach endlich Voet selbst (1676), in einer neuen Ausgabe seiner Politica, und ebenso setzte ihnen der Franzose Jurieu einen Traité de la puissance de l'Eglise divisé en divers lettres écrites à M. D. (Mr. Dumoulin) à l'Occasion de ses écrits contre la jurisdiction ecclésiastique. Paris 1677, entgegen. Dies sei von Voet genug.

Wir erwähnen noch, daß seine Gegner auch das bekannte Mittel anwandten, ältere Schriften ihrer Gesinnung neu abdrucken zu lassen: so 1669 eine „Dissertation" des berühmten Gerh. Joh. Vossius de jure magistratus in rebus ecclesiasticis, welche weiter Nichts ist, als ein im Jahre 1616 von demselben an seinen Freund Grotius geschriebener Brief; — und ebenso eine Sammlung *) von Tractatus varii pro jure majestatis circa sacra contra Guil. Apollonium etc. aliosque ejusdem juris oppugnatores. Eleutheropoli 1675. 8.

Ein in seiner Art bedeutenderer Gegner Voets, wenn er sich auch nicht so nennt, war schon bald nach Publication der ersten Abtheilung der Politica aufgetreten in der pseudonymen Schrift Lucius Antistius Constans de jure Ecclesiasticorum. Aletopoli 1665 (162 S. 8.). Man hat Spinoza für den Autor gehalten**), dessen theologisch-politischer Tractat sehr bald nachher erschien (1670), und zwischen ihm und Antistius Constans

*) Von Lipenius angeführt.

**) S. darüber und über den Inhalt Thomasius l. c. pag. 406 f.

allerdings so große Uebereinstimmung aufweis't, daß man an Identität wohl denken darf. Antistius kann indeß immerhin auch ein Cartesianer oder Hobbesianer sein, der seine antikirchlichen Gedanken geschickt zusammenstellte; denn in der Hauptsache haben, wie sich nun gezeigt hat, diese Gedanken so wenig Originales, daß Uebereinstimmung darin nicht viel beweis't. Wenden wir uns daher gleich zu Spinoza.*)

Er geht von dem Satze aus, daß der Staat, oder die Staatsgewalt, oder das Staatsoberhaupt, dem Begriffe der Souverainetät gemäß, „allein ein Recht auf Alles (jus ad omnia) und ausschließlich die Befugniß hat, daß alles Recht von seinem Willen abhänge." Da dieser Satz keine Ausnahme leidet, sagt er, „so gilt er nicht bloß für das bürgerliche, sondern auch für das geistliche (sacrum) Recht; denn auch was geistlich ist, muß der Souverain feststellen (interpres) und aufrechterhalten (vindex)." „Die innere Gottseligkeit ist zwar etwas Höchstpersönliches, das Reich Gottes aber ist, wo Gerechtigkeit und Liebe zwangsweise aufrecht erhalten werden (vim juris et mandati habent); und da sie eine derartige Gesetzeskraft anders als durch die Staatsgewalt nicht bekommen können, so folgt, daß die Religion rechtlichen Bestand (vim juris) allein durch den Willen der Staatsgewalt gewinnt. Gott herrscht ausschließlich durch Staatsgewalten über die Menschen." Als Beispiel für diese Behauptungen dienen dem Spinoza die Juden. Damit bei ihnen die geoffenbarte Religion Gesetzeskraft gewann, sei es, meint er, nöthig gewesen, daß jeder Einzelne seinen Naturstand aufgab und Alle übereinkamen, nur Dem, was durch den Mund der Propheten ihnen von Gott offenbart werde, zu gehorchen: die Rückführung dieses Rechtes als solchen nicht auf einen derartigen Vertrag, sondern auf Gott selbst, war lediglich eine Theorie. Ebendeshalb hörte die Rechtskraft der jüdischen Re-

*) Tractatus theologicopoliticus c. 19. (Ed. Hamburg. 1670. 4. pag. 214. ff.) Vgl. auch c. 4. (ib. pag. 43 ff.)

ligion mit dem jüdischen Reiche, im babylonischen Exile, auch auf. Denn jener Grundvertrag zum Reich Gottes, durch welchen die Juden Allem, was Gott zu ihnen spreche, zu gehorchen sich verbunden hatten, verlor seine Kraft, sobald sie mit ihrer Selbständigkeit (dem sui juris esse) zugleich die Möglichkeit verloren, ihn zu halten. — Da Gott ausschließlich durch Staatsgewalten die Menschen beherrscht (deum nullum singulare regnum in homines habere, nisi per eos qui imperium tenent), so wird erst durch Staatsbefehl das von Gott Geoffenbarte Gesetz; um Nichts anders, als die nicht geoffenbarten Religionen.*) Die Staatsgewalten sind also auch die rechten Dolmetscher der Offenbarung (interpretes religionis et pietatis); was Spinoza näher ausführt. Da ohne den Staat, sagt er, überhaupt nichts Gutes bestehen könnte, so ist das Wohl des Staates höchstes Ziel, die Pietät gegen ihn erste Pflicht: es giebt nichts Gutes (pium), das nicht schlecht (impium) würde, wenn es gegen das Staatswohl, und nichts Schlechtes, das nicht gut würde, wenn es für das Staatswohl geschieht. Die salus populi ist summa, d. h. eine solche lex, der alles Menschliche und Göttliche sich unterordnen muß. — Was gehört aber zum Staatswohl? was ist der öffentlichen Wohlfahrt zuträglich? Diese Frage kann, wie Spinoza meint, „selbstverständlich" nur das Oberhaupt des Staates selbst gültig beantworten. Bei diesem also ist darüber, wie Jemand Gottes Geboten gehorsam sein kann und inwieweit Jeder Gott zu gehorchen verpflichtet ist, die Entscheidung. Denn nur Der gehorcht Gott, welcher vollständig dem Souverain gehorcht: wäre dieser auch ein Tyrann. Sich ihm zu widersetzen hat einzig Derjenige Befugniß, dem Gott durch unmittelbare Offenbarung seinen Beistand zugesagt und die persönliche Gewißheit gegeben hat, Wunder thun zu können.

---

*) Vim juris obtinet. Man könnte, wenn man diese Vorstellungsart auf die Kirche anwenden will, sagen: durch den Staatsbefehl wird aus der Religion die Kirche geboren.

Dies gilt von Christus und den Aposteln, aber von Niemand weiter. Denn die Apostel haben in ihrer eigenthümlichen Stellung keine Nachfolger gehabt. Seit die der jüdischen Sondergeschichte angehörigen Verhältnisse zwischen Aaron und Moses nicht mehr bestehen, hat Alles und Jedes, was geistliche Gewalt genannt werden kann, allein der Souverain.*) Niemand kann anders, als durch dessen Concession oder Autorität, Macht erhalten Sacra zu administriren, Beamte dafür anzustellen, Fundament und Doctrin der Kirche zu bestimmen, die Kirchenordnung aufrecht zu halten, Kirchenglieder in Bann zu thun und in die Kirche aufzunehmen, oder auch nur kirchliche Armenpflege zu treiben. Und bei dem Grade von Achtung und Einfluß, den eben die geistliche Gewalt bei den Menschen giebt, ist der Gedanke, sie dem Souverain absprechen und der Kirche als solcher vindiciren zu wollen, eine schlechthin seditiose und überdem so schwach begründete Meinung, daß sie gar keine Widerlegung verdient. Im altjüdischen Staate verstand sich dies in allen wesentlichen Punkten von selbst; Kirche und Staat waren Eins. Erst das Christenthum hat den unglückseligen Zwiespalt zwischen ihnen in die Welt getragen; und zwar weil von Anfang an es nicht von der Staatsgewalt, sondern von Privatleuten und Unterthanen gelehrt wurde, die sich in dieser Beziehung mit der Staatsgewalt in Widerspruch fanden. Ein wenigstens seit Abgang der Apostel nicht mehr zu entschuldigendes Ding. Spinoza führt weiter aus, wie viel richtiger alle diese Verhältnisse bei den Juden geordnet gewesen seien.

Es erscheint charakteristisch, daß der Jude Spinoza — denn Christ ist er weder äußerlich noch im Herzen geworden — nichts Besseres weiß, als eine Nachahmung des altjüdischen Wesens; wie bei den protestantischen Schriftstellern wir Anschauungen gefunden haben, die, wenn auch oberflächlich, von den Verhältnissen abstrahirt waren, in denen sie lebten. Ebenso ist cha-

*) — hodierna sacra solius juris humanarum potestatum sunt.

rakteristisch, daß der Jude Spinoza deducirt, eigentlich habe das Christenthum kein Recht gehabt, sich in der Welt zu etabliren; während z. B. Grotius umgekehrt es noch für eine Pflichtwidrigkeit der Staatsgewalten von damals erklärte, die im Christenthum hervorgetretene unmittelbar göttliche Offenbarung nicht anerkannt zu haben.

Wir schließen diesen Ueberblick mit dem Utrechter Arzte Lambert Velthusius, der, 1622 geboren und 1685 gestorben, gleichfalls zu den literarischen Gegnern Gisbert Voets gehört und mancherlei Schriften mit ihm gewechselt hat. Sein politischer Typus ist außerdem daraus ersichtlich, daß es eine Vertheidigung des Hobbesschen Buches De cive von ihm giebt. Hierher gehören seine, wie es scheint etwa 1660 geschriebenen Tractate über das geistliche Amt (munus pastorale)*) und über Idololatrie und Superstition**), in denen er ganz dieselben Gedanken vorträgt, welchen wir bei Grotius, Hobbes, Spinoza und Andern begegnet sind. Die Kirche, sagt er, sei nicht bloß im Staate, sondern ein Theil des Staats.***) Ueber ihre Regierungsform sei in der Schrift und der ältesten Kirchengeschichte Nichts bestimmt; weshalb dieselbe lediglich vom Staate abhänge.

Wie Grotius für gewisse Punkte seiner Behauptungen auf die Genfer, so bezieht er sich für seinen letzterwähnten Satz auf die älteste Züricher Kirchenverfassung, oder doch auf eine bei ihr betheiligte und ihre Principien vertretende Autorität, den Züricher Prediger Rudolf Walter († 1586). Er läßt darin die innere Verwandtschaft seiner Sätze mit dem Kerne des reformirten Kir-

---

*) Opera Lamberti Velthuysii. Roterod. 1680. 4. p. 331—371.

**) Ib. p. 375—380. Hierüber entwickelte sich ein Streit und eine Vertheidigung des Verfassers vor dem Synedrium Belgicum Ultrajectinum. Seine vierte Apologie ist von 1670. Daher die Zeitbestimmung. Auch hat in demselben Jahre Joh. Braun und 1671 Reimer Vogelfang gegen Velthuysen geschrieben. Vgl. Thomasius l. c. pag. 413.

***) Cap. 7.: Quod Ecclesia non tantum in Politia, sed etiam Politiae pars sit. Ib. pag. 359.

chenwesens überhaupt hervortreten; denn die Cäsareopapie von Zürich und Genf war zwar nicht Ebendas, was diese Literaten wollten, aber in Zusammenhang damit war sie allerdings.

Mag indeß dieser Punkt auf sich beruhen und ebenso die Reihe englischer Dissenterschriften unberührt bleiben, welche von den im Bisherigen hervorgehobenen Gesichtspunkten aus gegen die Kirche von England zu streiten nicht aufgehört und von Zeit zu Zeit auch auswärts, z. B. in Deutschland, Eindruck gemacht haben. Neue Anregung ist von ihnen doch nicht mehr ausgegangen. Für den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ist vielmehr eine andere Seite der Sache von überwiegendem Gewichte: diejenige Auffassungsweise, welche man heutzutage die collegialistische nennt und die in ihrer Identität mit den bisher dargelegten Anschauungen sich leicht wird erkennen lassen.

Es hat sich bisher gezeigt, wie für die historische, anstaltliche Kirche kein Raum blieb, sobald man alle und jede, also auch die kirchliche Ordnung des äußeren Zusammenlebens der Menschen als durch den Staatsvertrag beherrscht zu betrachten begann. Aus dieser materiell auf der antiken Anschauung des völligen Ergriffenseins der Einzelnen vom Staate ruhenden Betrachtungsweise ergab sich vielmehr mit Nothwendigkeit der Territorialismus, d. h. die Auffassung der Kirche als Theil des Staates, wie sie in den bisher vorgeführten Vertretern dieser Theorie uns entgegengetreten ist. Immer aber hatte man sich hierbei den Einzelnen doch nicht in eben dem Grade von den öffentlichen Verhältnissen beherrscht gedacht, wie dies im Alterthum der Fall gewesen war; vielmehr sollte von vorn herein der Staat einen Fonds unaufgeopferter natürlicher Ungebundenheit ihm garantiren. Diese garantirte Ungebundenheit sollte ihrer Natur nach auch keine bloß innerliche — denn bei einer solchen hätte es der Garantie nicht bedurft —, sondern eine in äußeren Handlungen hervorzutreten berechtigte sein. Nun konnte man sich bei genauerer Beachtung nicht verhehlen, daß dergleichen

Handlungen auch in Associirungen, unter dauernden Formen für Verfolgung gemeinschaftlicher Zwecke, bestehen könnten. Im bürgerlichen Leben kommen solche Vereinigungen unzweifelhaft vor, und daß also es Ordnungen des äußerlichen Zusammenlebens wirklich gebe, welche mit dem Staate nicht identisch seien, lag auf der Hand. Es waren das vielmehr Manifestationen der vom Staate nicht absorbirten, sondern garantirten Einzelfreiheit. — Konnte nicht auch die Kirche ein solcher Privatverein sein? Man mußte zu dieser Frage sich gedrängt finden; da man zuletzt doch nicht leugnen konnte, daß die Kirche, mochte man sie mit den Waffen des Territorialismus noch so sehr angreifen, immer doch etwas Anderes war und blieb, als ein bloßes Stück Staat. Das innere religiöse Leben des Einzelnen nun hatte man von der Einwirkung des Staates schon immer eximirt (vgl. oben S. 25), faßte man daher die Betheiligung an der Kirche lediglich als Aeußerung dieses inneren Lebens und die Kirche als einen durch das Zusammentreffen vieler derartiger Aeußerungen entstehenden Verein: so konnte man, ohne dem Principe etwas zu vergeben, eine relative Selbständigkeit ihr immerhin einräumen. Bisher hatte man gesagt: die religiöse Gesinnung ist Privatsache jedes Einzelnen. Jetzt sagte man: das ganze religiöse Leben jedes Einzelnen ist seine Privatsache. Es gehört daher dieses, wie jene, zu dem bei Abschluß des Staatsvertrages von den Zusammentretenden reservirten Theile ihrer vorstaatlichen Ungebundenheit. Der Staat hat sie darin zu schützen übernommen und muß, solange sie nicht der Gesammtheit gefährlich oder lästig damit werden, seine Mitglieder auf diesem Gebiete lediglich gewähren lassen. Der Unterschied beider Auffassungen liegt darin, daß man bei der zweiten in Verkennung der Kirche noch einen Schritt weiter ging. Der Territorialismus hatte sie, so unklar er dabei verfährt, doch noch als Anstalt begriffen und eben deshalb im Staate absorbirt gedacht; der Collegialismus erkannte sie schlechthin bloß noch als Privatverein an und sicherte ihr in dieser Eigenschaft

ein vom Staate gesondertes Gebiet. Er negirte alles Anstaltliche in der Kirche.

Hieraus folgte zugleich die moderne Toleranz. Sie hängt mit dem collegialistischen Kirchenbegriffe aufs Engste zusammen. Ich sage die moderne Toleranz. Denn eine andere, durch das Nebeneinander des Katholicismus und Protestantismus gebotene, rechtlich bestimmte und organisirte, gab es in Deutschland wie in Frankreich schon früher. Diese ältere Toleranz erkannte sich als Ausnahme an: als principiell nicht unmögliche, keineswegs jedoch aus dem Principe sich ergebende; welches ihr vielmehr nach wie vor ungünstig blieb. Ebenso ist dem Territorialismus die Toleranz innerlich zuwider; denn sobald die Kirche ein Stück Staat, die souveraine Staatsgewalt die competente Erklärerin von Gottes Wort ist, so folgt bei der Absolutie dieses Staatswesens von selbst, daß ihre Meinung im Lande die einzige sein müsse. Und wenn nichtsdestoweniger wenigstens bei Einigen der vorhin genannten Territorialisten sich für eine Toleranz in modernem Sinne bereits Sympathieen finden, so sind dies Vorboten des soeben angedeuteten Fortschrittes in der Gesammtanschauung dieser Verhältnisse, welche allemal zuerst in dergleichen Einzelpunkten hervorzutreten pflegen.

Die Toleranz kam öffentlich früher zur Sprache, als der collegialistische Kirchenbegriff; und von der darauf bezüglichen „Controverse" giebt Thomasius, welcher unter deren Einflusse selbst gelebt und, wenigstens was die zu Gunsten der Toleranz erlassenen Schriften betrifft, sie mit augenscheinlicher Sorgfalt beobachtet hat, folgende geschichtliche Uebersicht.*) Nachdem schon durch Hobbes, und namentlich durch die 1668 in Amsterdam besorgte Gesammtausgabe seiner Werke, das Recht der individuellen Vernunft in Sachen der Religion in den Vordergrund gestellt war, erschien zuerst 1682 zu Amsterdam ein wenig umfänglicher, angeblich aus dem Englischen übersetzter, Traité de

*) Am angef. Orte S. 487 ff.

la raison humaine (78 S. in 12°.), der den Beweis führen wollte, in religiösen Dingen sei wesentlich die Einzelvernunft berechtigt, der Unterschied von Rechtgläubigkeit und Ketzerei aber, um dies Vernunftrecht auszuschließen, bloß erfunden. Worauf 1684 in gleichem Sinne Bayle's zu Gunsten der französischen Reformirten, deren Vertreibung damals schon im Gange war, anonym herausgegebene Schrift Tolérance des religions (Rotterdam, 103 S. 12°.), 1685 des Andreas Wissowatius *) Religio rationalis, und 1686, angeblich zu Köln, eine kleine Abhandlung De jure summae potestatis circa conscientiam civium auctore rectae rationis dictamina (66 S. 12°.), sowie eine zweite Schrift von Bayle erschien: Commentaire philosophique sur ces paroles de J. C.: contrains-les d'entrer, ou traité de la tolérance universelle. Canterbury, d. h. Amsterdam, 1686 (zwei Bde. 12°. 584 S.). In der ersten Schrift sucht er zu zeigen, daß der Anspruch auf Herrschaft über die Christen der Anfangsschritt zum Papismus sei und der Souverain, welcher sie zu üben versuchte, seine Staatsgewalt ipso jure verlieren würde. In der zweiten führt er mit der ihm eigenen Schärfe durch, daß in Glaubenssachen der Staat keinerlei Competenz besitze. Auf eine Gegenschrift: Des droits des deux souverains en matière de religion, la conscience et le prince. Rotterdam 1687 (298 S. 12°.) fügte Bayle noch einen dritten Theil (233 S.) und 1688 ein Supplement seines Commentars hinzu. Im folgenden Jahre erschien zu Gouda: Epistola de Tolerantia ad clarissimum virum T(heologiae) A(pud) R(eformatos) P(rofessorem), T(yrannidis) O(sorem) L(imburgium) A(mstelodamensem), scripta a P(acis) A(mico) P(ersecutionis) O(sore) J(ohanne) L(ockio) A(nglo), gleichfalls ein kleineres Pamphlet (96 S. 12°.), das auch in einer gleichzeitigen französischen Uebersetzung verbreitet ward. Locke beginnt damit, die allgemeine Toleranz aller Religionen für den Hauptcharakterzug der wahren Kirche, den Ausdruck „rechtgläubige

*) Socinianer, geb. 1606, † 1668, das Werkchen ist erst nach seinem Tode edirt.

Kirche" hingegen für eine zu Gunsten des Gewissensdruckes gemachte Erfindung zu erklären. Der Staat sei eine Societät zu Erhaltung und Förderung lediglich civiler Güter: als Leben, Freiheit, Gesundheit, Eigenthumsgenuß. Die Sorge für Seele und Seligkeit liege außer seinem Gebiete. Die Kirche sei eine Societät zu gemeinsamer Gottesverehrung in einer von den dazu Zusammentretenden für gottgefällig gehaltenen Weise. Eine Kirche brauche daher kein Mitglied zu dulden, das ihren Gesellschaftsgesetzen sich nicht fügen will; nur dürfe sie seinem Ausschlusse keinerlei Schmach hinzufügen. Wie keinem Privaten, so sei es auch keiner Kirche erlaubt, die civilen Güter eines Staatsgliedes auf Grund religiöser Interessen zu beschränken; und auch die Bischöfe und übrigen Geistlichen haben kein solches Recht, sondern können bloß ermahnen, bescheidentlich belehren und Geduld haben (hominibus parcere). Ja selbst das Recht der Staatsgewalt geht nicht weiter. Sie soll alle und jede religiöse Societäten dulden und sich, wo sie eingreifen zu müssen glaubt, lediglich auf Belehrung, Erinnerung, Ueberredung beschränken. Es sei denn zu Erhaltung der Einzelfreiheit gegen kirchliche Beschränkung: denn hier hat sie allerdings bürgerlich zu zwingen. Die Anwendungen dieser Grundsätze, unter denen der neuerlich wieder hervorgetretene Ausschluß der Katholiken und der Atheisten von der Toleranz auch schon vorkommt, können wir übergehen, und wenden uns zu einer Gegenschrift. Ihr Titel ist: Lettre écrite d'Allemagne en Hollande, contenant des Réflexions sur la Tolérance Ecclésiastique, ohne Druckort 1691 (115 S. 12°.) und sie wird durch einen etwas weiteren Einblick in die damalige Litteratur der Frage, den sie eröffnet, interessant. Die Freunde der Toleranz, heißt es, seien dreierlei: entweder schlechthin Anhänger Bayle's, oder schlechthin dessen Gegner und in Uebereinstimmung mit der (mir nicht bekannten) Epistola intolerantis ad intolerantem, oder endlich solche, die Bayle zwar Recht geben, aber mit einer Beschränkung, wie z. B. eine Epistolae ex Helvetia betitelte Schrift. Wie sehr Bayle damals bei

dieser Frage im Vordergrunde stand, tritt deutlich hervor. Der Verfasser des Briefes aus Deutschland selbst sucht besonders die inneren Widersprüche bei den Toleranzmännern bloßzulegen. — Die Entwickelung des theologischen Rationalismus aus diesen Anfängen weiter zu verfolgen, ist Sache der Theologen: hier begnügen wir uns, die historische Verwandtschaft der in Frage stehenden Gedanken mit ihm angedeutet zu haben. Ebenso darf eine Anzahl außerdeutscher Vertheidiger der Toleranz außer Betracht bleiben, weil an dem Punkte, bis zu welchem wir diese Entwickelung begleitet haben, deren speciell deutsche Phase beginnt und uns als solche demnächst beschäftigen wird.

Wenden wir uns nun von der Toleranz zum Kirchenbegriff, so findet sich in dessen Entwickelung der bereits erwähnte collegialistische Fortschritt noch etwas früher, als bei Locke, schon in Samuel Pufendorffs 1686 verfaßter Schrift über Kirche und Staat: De habitu Religionis Christianae ad vitam civilem liber singularis *), welche wegen ihrer unleugbar sehr großen Wirksamkeit genauere Betrachtung verdient. Sie schließt sich dem Kreise gelehrter Arbeiten, der uns bisher beschäftigt hat, unmittelbar an. Denn Pufendorff, wenn auch aus Sachsen gebürtig, gehörte doch nicht bloß überhaupt noch zu dem lateinisch-kosmopolitischen Gelehrtenstande, von welchem oben die Rede gewesen ist, sondern hatte einen nicht geringen Theil seiner Bildung in den Niederlanden erhalten, schloß sich in seinen naturrechtlichen Studien aufs Engste an Grotius an, und lebte in den Jahren der Entwickelung, in welchen der Mensch seinen Typus bekommt, in dem reformirten Heidelberg. Daß er sein hier zu betrachtendes Buch in Schweden verfaßte, ist dem gegenüber ohne Bedeutung.

Die kleine gut geschriebene Schrift ist dem Preußischen Churfürsten als praktischem Vertreter der darin ausgesprochenen Ideen dedicirt. **) Man habe, sagt ihm Pufendorff, das Verhältniß

*) Edit. 4. Bremae 1706, hat 270 Seiten in 12.

**) Sie hat wohl Pufendorffs zwei Jahre später (1688) erfolgte Ueber-

zwischen Kirche und Staat noch nicht genügend ergründet, so lange die eine Partei Selbständigkeit der Kirche neben völliger Abhängigkeit des lediglich requirenden Staates*), die andere, wenigstens seit der Staat christlich geworden sei, das völligste Aufgehen der Kirche im Staate**), so daß der Fürst ihr absoluter Herr sei, statuiren wolle, und beide Parteien dabei gegen nicht zur Kirche Gehörige sich gleich intolerant erwiesen. Indem er seinerseits hierin einen Fortschritt zu begründen sich vornimmt, geht er zur Sache über und beginnt mit dem Satze: im Staatsvertrage bleibe die Religion unberührt, weil die zum Staate Zusammentretenden sich in dieser Hinsicht ihre Freiheit reserviren. Das Staatsoberhaupt als solches habe daher für die Religion nur so weit zu sorgen, als ohne dieselbe der Staat nicht bestehen kann. Dies, meint er, trifft nur zu in Bezug auf eine gewisse „natürliche" Religion, deren Aufrechterhaltung wirklich Vorbedingung des Staates ist und die daher durch äußere Handlungen — denn Gedanken bleiben zollfrei — als z. B. durch Leugnung Gottes und der Vorsehung, durch Polytheismus, Blasphemie, Teufelsanbetung oder Pact mit dem Teufel u. dgl. m. nicht verletzt werden darf. Hingegen wo solche materielle Gründe fehlen, da hat das Staatsoberhaupt zu Reprobation irgendwelcher Gottesverehrungen von Rechts wegen keine Macht.

Diese „natürlichen Grundsätze" werden durch die geoffenbarte Religion nicht verändert. Die jüdischen Zustände sind historisch-eigenthümliche und im Christenthume, welches nicht Volks-, sondern Weltreligion ist, unnachahmliche. Die christliche Kirche hat nichts Staatsartiges mehr; denn Christus gründete nicht, wie Moses

---

siedelung nach Berlin mit eingeleitet. Als er sie schrieb, war er unlängst von seiner Lundischen Professur nach Stockholm versetzt.

*) Sie weise dem Staate alienae carnificinae ministerium zu, mit welchem er der immanitas sacerdotum dienen solle. Durch dergleichen der Geistlichkeit und etablirten Kirche gegenüber vorurtheilsvolle, starke Ausdrücke, deren das Buch voll ist, zeigt es schon seine Tendenz.

**) Confundi et uniri; so daß der Fürst pari jure circa negotia sacra quam civilia disponere fas habe.

gethan hatte, einen Staat (Volk), hatte kein Territorium, wollte kein Fürst sein, sondern Lehrer. Sein sogen. königliches Amt besteht bloß darin, daß er seine Lehren nicht lediglich auf die Schrift des A. T., sondern auch auf seine eigne Autorität gründete. Die Apostel und ihre Nachfolger bis zu den heutigen Geistlichen herab breiteten dann lehrend seine Lehre aus und haben hierzu eine göttliche, von menschlicher Gewalt unabhängige Vollmacht. Dagegen Regierungsgewalt (imperium) haben die Apostel weder gehabt, noch geübt. Sie liegt nicht indirect im Lehramte, so daß jene etwa ihre Lehrthätigkeit an die Bedingung des Gehorsams auch in anderen Dingen geknüpft hätten — was zudem theils simonisch und daher unerlaubt, theils erfolglos gewesen sein würde, da die Bibel Allen zugänglich und für die mündliche Lehre ein Ersatz ist. Sie liegt eben so wenig in der Schlüsselgewalt; denn als deren Verwalter waren die Apostel und sind die heutigen Geistlichen *) lediglich Verkündigende, und haben keinerlei Disposition; wie auch der Bann, nach richtiger Ansicht, ohne alle bürgerliche Wirkung bleibt. Auch was Christus an Vorschriften gegeben hat, enthält, wie sein gesammtes Reich, nichts von weltlicher Gewalt und Art. Die Kirche Christi hat also auch nichts Staatsartiges, sondern ist ein corpus mysticum; wie denn auch die ältesten Kirchen (Gemeinden), nach damaliger Weltlage, Staatsartiges gar nicht haben konnten. Jede Kirche, welche staatsartig — „ein Staat" — ist, ist nicht von Christo.

Die Kirche hat eine gänzlich andere Natur als der Staat: sie entsteht weder durch ein pactum unionis — vielmehr nahet sich Christo Jeder einzeln, noch durch ein pactum de forma regiminis — denn etwas Regimentartiges giebt es in der Kirche überhaupt nicht. Die sogen. Kirchenobern sind nichts als Lehrer und daher in gänzlich anderer Stellung, als die Staatsobrigkeiten: „wenn (Kap. 33) Jemand von der Kirche oder von der

*) Nämlich nach reformirter Anschauung.

Gemeinde (coetus fidelium) zum Lehrer bestellt wird, so unterwerfen ihm deren Mitglieder nicht etwa zu dem Ende ihren Willen, die von ihm administrirten Gnadenmittel blind annehmen zu wollen und zu sollen. Kein Gläubiger unterwirft seinen Willen und Glauben einem Anderen absolut, als Gott. Die Lehrer haben bloß das Amt, Gottes Willen und Befehl zu dolmetschen und zu seiner Befolgung die Zuhörer zu ermahnen." Eines Richters für theologische Streitigkeiten (judex controversiarum) bedarf es nicht; hierzu, und nur hierzu, sind Concilien gut. Sonstige kirchenregimentliche Aufgaben haben diese gleichfalls nicht.

Die Kirchen waren Anfangs, wie Pufendorff aus dem römischen Rechte beweist, collegia, d. h. private Societäten*) zu gemeinsamen Unternehmungen. Eben daß die römischen Magistrate das christliche Gemeindewesen für Privatsache hielten, gab die Möglichkeit seiner gleich Anfangs so schnellen Verbreitung. Und nicht minder ergab sich aus dieser Societätsnatur von Anfang an, daß das geistliche Amt durch Wahl bestellt ward — Handauflegung ist nicht nothwendig dazu —, daß zu den Gemeindekosten zusammengeschossen ward, daß Statuten verwillkührt wurden u. dgl. m., was Pufendorff als die „demokratische Verfassung der Kirche" bezeichnet. Auch die Häufigkeit schiedsrichterlicher Maßregeln und die rein auf Societätsmittel (Ermahnung, Ausschluß) beschränkte Art der Kirchenzucht hängen damit zusammen. Daß der Staat christlich wurde, erwarb der Kirche dessen positiven Schutz**); wiewohl sie auch vorher, als auf göttlicher Stiftung beruhend — was Pufendorff nicht bezweifelt —, vom Staate nicht hätte gestört oder zerstört werden dürfen. Weiter jedoch änderte es an den vorhergegangenen Zuständen nichts, namentlich gewann die Kirche nichts Staatsartiges; denn zwei Staaten in einem und demselben Territorium können logisch nicht

*) Womit das pactum unionis indirect wieder eingeschmuggelt ist, vergl. oben.

**) — ad majorem jam securitatem provehatur summorumque imperantium defensione gaudeat.

bestehen. Daß ein ganzer Staat zur Kirche gehöre, bedeutet bloß, daß alle seine Mitglieder gleichzeitig auch Theilnehmer der Kirchensocietät sind; nicht hingegen wird der Souverain (rex) dadurch auch Kirchenhaupt (episcopus, doctor) *) oder erhält etwa das Recht, den Pastoren vorzuschreiben, was sie lehren sollen. Dies ist ihnen vielmehr schon von Gott vorgeschrieben.

Dagegen hat der christliche Herrscher als solcher die Pflicht zu Defension und Sustentation der Kirche, und demgemäß eine Anzahl von Pufendorff näher besprochener Einzelbefugnisse. Zunächst die generelle Inspection über die Kirche, wie über alle anderen Collegien im Staate, ob auch Alles ordentlich zugehe und nirgends Uebergriffe vorkommen; sowie Concurrenz bei der Anstellung, nebst dauernder Beaufsichtigung der Geistlichen. Normale Anstellungsform ist die Wahl, bei der in seiner eigenen Gemeinde der Landesherr die erste Stimme, bei allen anderen Gemeinden die durch Delegaten zu übende Aufsicht hat, damit der Wahlverlauf ehrlich und ordentlich und der Gewählte qualificirt sei. Gleichergestalt beaufsichtigt und regulirt er die Amtsführung der Geistlichen **), hat Lehrstreitigkeiten zu schlichten, weil dies zu Aufrechterhaltung der Ruhe im Lande gehört, und kann zu dem Ende, wenn er will, Synoden berufen. Auch besorgt er die Regulirung der Kirchenzucht, deren ursprünglicher Grund, das Bestreben, sich zum Zweck der Bekehrung durch gute Sitten vor den Heiden auszuzeichnen, seit Christianisirung des ganzen Staates ohnehin weggefallen ist. Die Kirchenzucht war bloß wegen positiver in der Zeit liegender Gründe, namentlich schlech-

*) Königs- und Bischofs-Amt verlangt vielmehr jedes seinen ganzen Mann.

**) Er bestellt Aufseher, qui in doctores Ecclesiae inspectionem habeant eosque, si a limine aberraverint, corrigant aut coerceant. Die Begründung hiervon verdient beachtet zu werden: „denn dies befördert die gute Ordnung in der Kirche, und da es Niemand leichter (commodius) als der Landesherr zu prästiren vermag, so ist klar (manifestum), daß er als primum Ecclesiae membrum sich diese Thätigkeit vindiciren muß.“ NB. „Erstes Kirchenglied“ in allen möglichen Confessionskirchen seines Landes! Jedenfalls macht es sich dieser ganze Begründungsversuch charakteristisch „commode“.

ter Strafgesetze, ehemals eingeführt worden, und kann der Staatsgewalt leicht gefährlich werden. Sie bedarf daher der Modification und die Staatsgewalt ist zu dieser befugt. Heuchler kann kirchliche wie weltliche Zucht erziehen. Soll sie nicht ganz aufgehoben werden, so ist das Beste, der Staat setze die Verbrechen, welche kirchlich und die welche weltlich geahndet werden sollen, fest; lasse hierauf von den weltlichen Gerichten auf Kirchenzucht erkennen, und liefere den Verurtheilten zur Execution an die Kirche ab. Vor Allem liegt die Excommunication, da sie eine Art capitis deminutio wirkt, ausschließlich in der Competenz der Staatsgewalt.

Auch hinsichtlich der Gesetzgebung wird das Recht der Staatsgewalt dadurch, daß diese christlich ist, nicht geringer. Sie darf nach wie vor untersuchen, was in der Kirche an Gesetzen gilt, Ueberflüssiges oder dem Rechte des Staates Widerstreitendes darf sie abschaffen, das Verbleibende — wenn auch nicht ohne den Rath kirchlicher Notabeln — ergänzen. Indeß bezieht sich diese legislative Einwirkung doch nur auf die Form des Christenthums. Die Behauptung, daß auch seinem Wesen und Inhalte nach dasselbe entweder überhaupt oder auf streitigen Punkten als bürgerliches Gesetz vom Staate dogmatisch fixirt werden könne (vgl. oben Hobbes), verkennt seine Natur und die Art und Weise seiner ersten apostolischen Ausbreitung, und drückt den Glauben, der ein vom heil. Geiste geschenktes freies Vertrauen sein soll, zum knechtisch-äußerlichen Gehorsam hinab. Nur in jenen zum Bestande des Staats unentbehrlichen Punkten, in denen das Christenthum mit der natürlichen Religion übereinstimmt, kann dessen Anerkennung auch bürgerlich und bei Strafe gefordert werden. So wie auch offene Verächter des Christenthums vom Staate bestraft oder wenigstens ausgeschlossen werden mögen. Sonst ist aller Bekenntnißzwang, jedes Verbinden eines Vortheils mit bestimmtem Bekenntnisse, vom Uebel. Wer der Kirche einen Irrthum schriftmäßig nachweisen zu können meint, der muß auf einer zu diesem Zwecke vom Landesherrn zu berufenden Synode gehört und erst wenn

er überführt worden ist*), mit Stillschweigen belegt werden. Wenn man behauptet, daß zu Erhaltung der öffentlichen Ruhe, um die schlimmsten aller Streitigkeiten, die religiösen, auszuschließen, der Fürst für Einheit der kirchlichen Ueberzeugung im Lande sorgen müsse**), so ist dagegen zu erwidern, daß es einmal Geschick der Kirche ist, zwischen ihrem Weizen stets Unkraut haben zu sollen; daß der Irrthum gar nicht ausgerottet werden kann. Der Herr selbst, welcher sein Wort, wiewohl er es anders vermocht hätte, doch nur lehrend ausgebreitet hat, verbietet das gewaltsame Ausraufen des Unkrauts: ein den Irrthum bürgerlich verfolgender König ist daher Christi Nachfolger nicht, am wenigsten wenn in den bestrittenen Punkten adhuc sub judice lis est. Ueberhaupt ist religiöse Uebereinstimmung zur Ruhe des Staats, wenn nur durch den Fürsten falscher Eifer fern gehalten wird, nicht nothwendig. Einigkeit in der Religion ist zwar gut, aber nicht in jeder Religion, sondern in der wahren. Daher der Fürst, was in seinem Lande an recipirten Symbolen und kirchlichen Lehrbüchern vorhanden ist, von Allen, die es verstehen***), prüfen lasse, ob es der heil. Schrift entspricht; und was solchergestalt als Glaubensformel fixirt ist, dazu halte er die Bürger an†); indem er Jeden, der es nicht anerkennen, nicht darnach lehren will rc., des Landes verweist. Eine nach Titus 3, 10 einzig angemessene Strafe.

Indeß kann der Landesherr Abweichungen, wenn er will, auch dulden, und in gewissen Fällen soll er es. Zuerst wenn der Abweichenden so viele sind, daß ihre Austreibung für den Staat ein wesentlicher Schaden wäre, denn zu Destruction des Staates kann der Fürst ebensowenig, wie zu gewaltsamer Aus-

*) Convictus, also nicht etwa Selbst überzeugt.

**) Wie Pufendorff selbst an einer andern Stelle es will; vgl. oben.

***) Quibus valida (was heißt das?) divinarum litterarum peritia est.

†) Diese sowohl wegen ihrer theoretischen Inconsequenz, als wegen des praktischen Ueberschlagens im Princip bemerkenswerthe Aeußerung findet sich in der angeführten Ausgabe S. 230. Es ist hier nicht mehr bloß von der „natürlichen", sondern von der „wahren" Religion die Rede!

breitung eines Glaubens jemals verbunden sein. Doch mag er von den Geduldeten Bescheidenheit und Stille fordern und daß sie keine der Staatsgewalt und der öffentlichen Ruhe zu nahe tretenden Dogmen cultiviren; und befinden sich mehrere Religionen im Lande, so sorge der Fürst, daß sie Friede unter einander halten und sich gegenseitig weder schelten noch verächtlich behandeln. — Zweitens soll er Duldung üben, wenn er dazu vertragsmäßig verpflichtet ist; und drittens solange er Dissidenten, die ihre Meinung für echt christlich erklären, rechtlich noch nicht gehört und überführt (legitime auditi et convicti) hat. Selbstverständlich darf dabei ihre Verurtheilung nie von einem Conciliabulum ihrer Gegner ausgehen.*) Die Erfahrung lehrt übrigens, daß religiöse Freisinnigkeit den Staat hebt, der in diesem Punkte allein auf Das sehen muß, wodurch seine weltliche Macht gefördert werden könnte.

Das jus reformandi erklärt nach dem Allen Pufendorff für das Recht des Staates, kirchliche Irrthümer und Mißbräuche aller Art, auch dogmatische, zu corrigiren.**) Wenn auf desfallsige Mahnung, welche augenscheinlich von dem Aufsicht führenden Fürsten kommen soll, die betreffende Kirche (Geistlichkeit) nachgiebt, so bedarf es der Reformation nicht. Im anderen Falle darf die Verbesserung vorhandener Mängel an ihrem Widerwillen sich nicht stoßen. Denn ist der wegzuräumende Mißbrauch dem Rechte des Staats, des Fürsten oder des Volkes präjudicirlich, so hat der Fürst ihn von sich abzuwenden und seine Beseitigung anzuordnen das natürliche Recht.***) Indeß ist es zweckmäßig, auch das Volk davon zu unterrichten: denn

*) Vor Vertrauen auf die Geistlichen bei ihrer Beurtheilung warnt Pufendorff ausdrücklich; wie dieselbe übrigens beschaffen sein soll, sagt er nicht. Nach seiner Theorie müßte sie durch ein vom Landesherrn berufenes Concil geschehen.

**) — Errores et abusus qui in Ecclesiam tam circa dogmata, quam mores aut regimen ecclesiasticum irrepserunt, corrigere.

***) Das heißt also, wie Grotius es formulirte: wohlerworbene Rechte können ihm nicht entgegenstehen.

stimmen Fürst und Volk überein, so hat ohne Frage die Geistlichkeit (Kirche) kein Recht weiter; stehen hingegen Fürst, Geistlichkeit und ein Theil des Volkes für den Irrthum zusammen, so darf der den Irrthum als solchen erkennende andere Theil sich trennen und selbständig constituiren, sofern er nicht ein bestimmtes Recht des Staates, Volkes oder Fürsten damit verletzt. Die Kirche ist eine auf gemeinsamem Glauben begründete Societät: hier zeigt sich, daß kein gemeinsamer Glaube mehr da ist; folglich hört die Societät auf. So rechtfertigt Pufendorff die Reformation.

Wir brauchen seine Anschauung nicht näher zu charakterisiren. Wie wir bei Grotius den fertigen Territorialismus vor uns haben, so hier den fertigen Collegialismus, denn die Züge, welche von den späteren Collegialisten, von Pfaff an, hinzugefügt worden sind, sind untergeordnet. Aber es tritt auch schon hier sehr deutlich hervor, daß mit der anscheinenden collegialen Selbständigkeit der Kirche es nicht ernsthaft gemeint ist, Pufendorff sich vielmehr, genau betrachtet, doch zu der von ihm selbst als einseitig charakterisirten Partei Derer bekennt, welche die Kirche im Staate aufgehen lassen. Die collegialistische Selbständigkeit, auf das corpus mysticum der unsichtbaren Gemeinde der Gläubigen locker genug gegründet, ist bloß eine formelle. In allen kirchlichen Punkten, die dem Staate nicht gleichgültig sind, entscheidet territorialistisch er allein. Nur das wird anerkannt, daß wirklich dem Staate sehr viele solche Punkte gleichgültig seien. — Im Uebrigen haben diese Pufendorffschen Gedanken viel weniger Zusammenhang und Consequenz als die von Grotius. Der Ausgangspunkt müßte eigentlich zu einer bloß noch negativen Stellung des Staates zu allen in seinem Gebiete vorhandenen Kirchen führen, um deren innere Verhältnisse er sich nicht zu kümmern, sondern lediglich dafür zu sorgen hätte, daß sie weder ihm selbst schädlich würden, noch einem seiner Staatsgenossen die subjective Ungebundenheit beschränkten, welche durch den Urvertrag des Staates demselben so lange garantirt

bleibt, als nicht dieser Urvertrag selbst einer Abänderung unterworfen ist, die freilich jeden Augenblick beliebt werden kann. Diese principielle Consequenz wird jedoch nichts weniger als durchgeführt; sondern auf sehr vielen Punkten bleibt die bisherige territorialistische Identification von Kirche und Staat auch theoretisch bei Bestand und so zu sagen im Besitz. Eben durch dies unklare Nebeneinander wird die Möglichkeit erreicht, der wirklichen Natür der Dinge, wie sie praktisch sich geltend macht, in dieser ihrer theoretischen Construction scheinbar einigermaßen nahe zu kommen.

Wenn wir gewohnt sind, wie im Anfang dieser Erörterung schon darauf hingewiesen ist, den Territorialismus und Collegialismus für Deutschland später zu datiren*), so haben wir dabei Nichts als die Benutzung der bisher betrachteten Gedanken in den zünftigen Systemen der kirchenrechtlichen Doctrin im Sinne. — Die war hierzu vorbereiteter, als man hätte denken sollen, und von einer Seite, die das am wenigsten beabsichtigt hatte.

Seit im Augsburger Religionsfrieden von 1555 das anfängliche Provisorium der protestantisch-landeskirchlichen Einrichtungen in Deutschland zu einem Definitivum gestaltet war, hatte die theoretische Auseinandersetzung mit diesem Rechtszustande der Kirche mehr als zuvor die Aufgabe der theologischen sowohl, als der juristischen Wissenschaft ausgemacht. Namentlich fiel die Beschäftigung damit, nach damaliger Weise, diese Dinge aufzufassen, der Theologie zu und veranlaßte sie zu Ausbildung der Lehre von den „drei Ständen" in der Kirche (sogen. ordo triplex hierarchicus).**) Nach derselben hat Gott in der Welt drei

*) An der Hand von Dan. Nettelbladt's Observatio de tribus systematibus doctrinae de jure sacrorum dirigendorum domini territorialis evangelici quoad ecclesias evangelicas sui territorii (in dessen Observatt. juris eccles. Halae 1783. pag. 105 ff.), einer durch litterarische Gelehrsamkeit und Fleiß sehr brauchbaren Arbeit.

**) Richter, K.-Recht 5. Ausg. §. 48. Not. 4 macht aufmerksam,

auch in der Kirche zu berücksichtigende Ordnungen, die Hausordnung, Staatsordnung und Heilsordnung gestiftet; und jeder von ihnen entspricht ein mit ihrer Pflege selbständig von Gott betrauter Stand: Hausstand, Regierstand, Lehrstand. Die Staatsordnung aber, oder, um einen jener Zeit angemesseneren Ausdruck zu gebrauchen, die öffentliche bürgerliche Ordnung ist, nach dieser Theorie, vorhanden und wird vom Regierstande nach Gottes Willen gehandhabt vor Allem zu dem Ende, damit durch äußere Niederhaltung der Sünde Raum und Ruhe in der Welt geschaffen werde für wirksame Entfaltung der Heilsordnung. Der Staat wäre also im Grunde der Kirche wegen da. Was denn der bürgerlichen Obrigkeit einen unmittelbar an der Kirche zu übenden Beruf verschafft. Denn sie hat demgemäß den göttlichen Auftrag, die kirchlichen Anstalten zur Wort- und Sacramentverwaltung, wiewohl ohne Einmischung in ihr Inneres, durch äußere Staatsmacht zu schützen, zu erhalten und zu fördern.*) Als wesentlichen Inhalt aber der vermöge dieses Berufes ihr an der Kirche zuständigen Gewalt dachte man sich den concret vorhandenen Inhalt des landesherrlichen Kirchenregimentes, wie es besonders seit 1526 sich allmälig herangebildet hatte: Recht und Pflicht, Kirchen und Schulen zu errichten und zu erhalten, sie mit geeigneten Geistlichen und Lehrern zu versorgen, die kirchliche Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit, Visitation zu üben, nöthigenfalls Concilien zu berufen, für Erhaltung des Kirchenguts zu sorgen u. dgl. m.**) Dies Alles, behauptete man, habe der Landesherr als erstes Glied seiner Kirche nach Gottes Ordnung zu übernehmen. Man nahm an, daß von der in Frage stehenden Pflicht seines landesherrlichen Amtes er eben

---

daß Spuren eines Anfangs dieser Lehre (denn mehr ist es nicht) schon in einem Sendschreiben der Hussiten an Rath und Bürger zu Basel vorkommen: Monum. conc. gener. saec. XV. tom. I. p. 157.

*) Vergleiche meine Institutionen des Kirchenrechtes, zweite Ausg., §. 59. Not. 27 ff.

**) Vgl. die Belege a. a. O. Not. 29.

als Glied seiner Kirche *) die richtige Erkenntniß und Ueberzeugung erlangen und sodann die Erfüllung dieser Pflicht als einen kirchlichen Dienst ansehen werde: nicht sowohl daß er erstes, als überhaupt daß er Glied seiner Kirche sei, kommt also dabei in Betracht. Denn daß er es sei, setzte man allemal als unzweifelhaft voraus. Es war die Zeit vor dem dreißigjährigen Kriege, wo noch in frischem Andenken und zum Theil in lebendigster Praxis lebte, daß in jedem deutschen Territorium nur die Eine Kirche hatte Bestand gewinnen können, zu welcher der Landesherr sich hielt; und wo dies sein persönliches Bekenntniß oft genug voll großer Gefahr und noch in keiner Weise Gewohnheitssache war. Die Gewissenspflicht des Christen, zu bekennen und sein Bekenntniß zu bethätigen, war im öffentlichen Leben noch bei anerkannter Kraft. Und wie die lutherische Kirche da, wo sie bestand, factisch meist durch den Landesherrn Bestand gewonnen und mindestens noch mit keinem andersgläubigen Landesherrn und seiner Kirche sich zu vertragen hatte, so dachte sie sich ein derartiges Nebeneinander zweier Kirchen im Lande auch gar nicht möglich, sondern forderte schlechthin von jedem Christen, also auch jedem christlichen Landesherrn, das Bekenntniß zur Wahrheit, und — weil sie sich bewußt war, die Wahrheit zu besitzen — zur lutherischen Wahrheit. Eine christliche Obrigkeit, die, ohne ihre Christenpflicht zu verletzen, nicht lutherisch sei, kannte sie nicht, und dachte sich daher jedwede in den obigen Pflichten und Rechten stehende Obrigkeit als eine auch in der Mitgliedschaft der Kirche stehende. Solchergestalt versteht sich diese Mitgliedschaft in ihren Augen von selbst; ist aber nicht sowohl der Rechtsgrund, als vielmehr bloß der Erkenntnißgrund für die fragliche Stellung der Obrigkeit zur Kirche.

Der wesentlich theologische Charakter der Lehre von den drei Ständen und dem Berufe des Regierstandes in der Kirche machte nun aber im Kampfe gegen die römischen Gegner des Protestantis-

*) Es ist bei Ausbildung dieser Lehre bloß an die lutherische Kirche gedacht, deren Theologen allein die Aufgabe hatten, sie zu cultiviren.

mus diese Lehre praktisch weniger brauchbar. Denn ihre theologischen Voraussetzungen wurden nicht anerkannt und daher führte die Discussion alsbald ins Weite. So war man aufgefordert gewesen, eine mehr juristische Weise der Begründung für den lutherischen Summepiskopat zu suchen, und Stephani, der erste lutherische Kanonist, welcher sich hiermit beschäftigte *), hatte sich dabei noch hauptsächlich auf die ältere **) Behauptung beschränkt, daß die im Religionsfrieden von Augsburg (1555) suspendirte Kirchengewalt der ehemaligen katholischen Bischöfe mittels kaiserlicher Concession, interimistisch, nach Art eines Depositums, an die Landesherren devolvirt worden sei. Dagegen aber machten die Dillinger Jesuiten geltend: der Kaiser sei zu derlei Concessionen nicht berechtigt gewesen, das von ihm angeordnete Provisorium seit Abschluß des Tridentiner Concils auch abgelaufen; jedenfalls erkenne dasselbe, indem es sich bloß für „provisorisch" erkläre, die höhere und definitive Berechtigung der katholischen Kirchengewalten als unalterirte und zu einstiger Wiederausübung beharrende selbst an. Aus allen diesen Gründen aber erweise es sich zur Begründung jenes die römische Kirchengewalt beschränkenden landesherrlichen Rechts ungeeignet. ***) Durch solche Behauptungen fand die protestantische Theorie sich zu weiterer Fortentwicklung gedrängt. Sie griff, neben den bisher erwähnten Begründungsarten, zur Natur der Sache überhaupt, und Reinkingk †) führte in dieser Be-

---

*) M. Stephani Tract. de jurisdictione qualem habeant omnes judices tam saeculares, quam ecclesiastici in S. Imp. Rom. Francof. 1611.

**) Sie findet sich schon in der Badenschen KO. von 1556, der Pommerschen von 1563 u. ö. Vgl. Richter, Gesch. der evang. Kirchenverfassung, S. 103.

***) De juris episcopalis in terris Protestantium a Romano-Catholicis injuste praetensa reviviscentia. Praeside Petro Muellero ICto m. Februar. 1689....., publ. disputavit Phil. Guil. Ortth Wittemberg. (Ed. 2. 1734. 4.) sect. 2. cap. 3.

†) Th. Reinkingk Tr. de regimine seculari et ecclesiastico. Giess. 1619. Ich benutze die sechste, vom Autor verbesserte Ausgabe. Frankfurt 1659. 4.

ziehung aus, daß, da ein Staat ohne Religion nicht zu bestehen vermöge, dieselbe also von größter Lebenswichtigkeit für ihn sei, dem Staatsoberhaupte auch die Sorge für sie nicht könne entzogen sein; vielmehr nach innerlichen Gründen ihm gebühre. Dies werde im alten Testamente, im Justinianisch-römischen Rechte und, mit Rücksicht auf den Kaiser, in den Reichsgesetzen vielfach anerkannt. Die Kirche behandelt Reinkingk dabei als vollkommen selbständige Anstalt, mit einem besonderen, von dem des Staates verschiedenen Berufe; und wenn er dem Landesherrn das Kirchenregiment „aus landesfürstlicher Obrigkeit" zuschreibt, so befindet er sich damit, wie aus dem Zusammenhange seiner Darstellung und aus wiederholten ausdrücklichen Beziehungen unzweifelhaft hervorgeht, vollkommen innerhalb der lutherischen Lehre vom triplex ordo hierarchicus. Aber aus der von ihm behaupteten Natur der Sache leitet er gleichfalls und in selbständiger Weise noch ab, daß die externa jurisdictio in der Kirche den Landesherren schon von jeher nach göttlichem Rechte eigenthümlich zugestanden habe und im Religionsfrieden ihnen „nicht allererst devolvirt, sondern von Usurpatoren vielmehr restituirt worden" sei.

Von den gleichzeitigen territorialistischen Ansichten der niederländischen Remonstranten — Uytenbogaert hat mit Stephani, Grotius mit Reinkingk fast zu einer Zeit geschrieben — sind die beiden Deutschen unberührt; es findet sich bei ihnen auch nicht ein Anklang davon. Ebendies meldet Thomasius*) von dem Schwarzburger Kanzler Anton Faber**), den er als gänzlich übereinstimmend mit Reinkingk bezeichnet, und von dem Helmstädter Arzte und Politiker Arnisäus, der 1635 in einer Schrift gegen Baronius und Bellarmin die Subjection und Exemtion der Geistlichkeit und die weltliche Gewalt des Papstes

*) Am angef. O. S. 645.

**) Tr. de religione regenda in Republica. 1625. Faber war, als er das Buch herausgab, schon 64 Jahr alt.

über die Fürsten erörterte. Er nennt Conring*) als den Ersten unter den deutschen Lutheranern, welcher auf jene neueren Ideen eingegangen, aber noch für sehr lange Zeit damit vereinzelt geblieben sei. Wir haben die Conringschen Arbeiten von 1645 und 1647 bereits gewürdigt.

Gleichzeitig mit ihnen erschien der Anfang von Benedict Carpzov's einflußreichen Definitionen**), der wiederum noch gänzlich auf altem Standpunkte steht. Carpzov kennt die Kirche nicht als einen jeweiligen Verein, sondern als eine organisirte selbständige Anstalt. Der Staat und dessen Obrigkeit gelten ihm in Bezug auf die Kirche, nach der Lehre vom Ordo tripartitus, vor Allem für verpflichtet, und erst dadurch für berechtigt. Die Anschauungen des Grotius und seiner Freunde liegen ihm fern: man wird sagen dürfen, er kennt sie nicht, obwohl er den Grotius gelegentlich citirt. — Denn schon bei Carpzov tritt ein Umstand ein, den, um diese Dinge zu verstehen, man nie aus den Augen setzen sollte, da er namentlich ihre spätere deutsche Entwickelung sehr wesentlich bedingt hat und wie von den bisher besprochenen außerdeutschen Staats- und Kirchentheoretikern in gewissem Maaße, so noch mehr von denen gilt, die uns jetzt beschäftigen werden. Sie lebten Alle innerhalb etablirter staatlicher und kirchlicher Ordnungen, die sie keineswegs umstürzen, sondern lediglich erklären, und nur etwa nebenbei ein oder das andere praktische Ziel des kirchlichen oder politischen Parteikampfes dabei verfolgen wollten. Sie gestatteten sich eine allerdings auf Verkennung der Geschichte beruhende, im Allgemeinen jedoch naive Anwendung ihrer Theorie. Höchstens wo die vielerlei wohlerworbenen Rechte etwa im Staatsgebiete vorhan-

*) Vergl. a. a. O. S. 457. Qui inter Lutheranos primus desipere hic desiisse videtur. Nur habe er nicht gleich Alles sehen können.

**) Opus definitionum ecclesiasticarum seu consistorialium. Der Anfang erschien 1645, der Schluß 1653. Hierher gehört Definit. 1 u. 2. — Carpzov † 1662.

dener bedingt selbständiger Obrigkeiten, oder auch verfassungsmäßige Befugnisse der Stände für die Regierungen und ihre Consulenten allzu unbequem waren, ließ man sich gelegentlich hinreißen, die Theorie vom Staatsvertrage, durch welche principiell der Regierung eine völlig absolute Gewalt vindicirt ward, nützlich zu verwenden, um jene lästigen Concurrenten damit zwar nicht zu eliminiren, aber doch im Einzelfalle administrativ lahm zu legen. So wie der Kirche gegenüber die Unzulässigkeit nicht bloß römisch-katholischer, sondern auch protestantisch-landeskirchlicher Ansprüche an das Kirchenregiment, wo irgend sie mit dem Staate in Conflict kamen, mittels des Territorialismus, sobald nur der zu Grunde liegende Staatsbegriff einmal eingeräumt war, sich unwiderleglich deduciren ließ. Zuweilen erschien es auf kirchlichem Gebiete selbst nahe gelegt, das Problem des landesherrlichen Episkopates territorialistisch zu begründen. Dergleichen konnte von Männern geschehen, welche diese modernen Staats- und Kirchengedanken im Grunde nicht theilten, und sie auch in ihren Consequenzen nicht übersahen. Ist doch das bis auf diesen Augenblick, nachdem sie nun seit zwei Jahrhunderten unaufhörlich erörtert worden sind, vielfach noch ebenso. Wie viel mehr damals, wo sie noch neu und unbekannt waren. — Carpzov selbst indeß geht nicht einmal so weit. Aber bei Begründung des landesherrlichen Summepiskopates hat er wenigstens Grotius citirt.

Die damalige deutsche Praxis, wie sie namentlich auf dem Osnabrücker Friedenscongreß sich bethätigte, an einem Orte also, wo neben zünftiger Gelehrsamkeit der Schule auch die freier sich bewegende Auffassung politischer Männer überwiegend zu Worte kam, zeigt ebendieselbe Physiognomie. Bei Gelegenheit der Erörterung über eine zu declarirende und wider katholische Einreden definitiv zu sichernde Bestimmung des Augsburger Religionsfriedens, daß in protestantischen Territorien die kirchliche Regierungsgewalt der römisch-katholischen Bischöfe suspendirt sein solle, sowie über die kirchenregimentlichen Beziehungen der

durch den katholischen Besitzstand des Normaljahrs innerhalb solcher Territorien fortbestehenden und nunmehr zu garantirenden Fragmente des ehemaligen römischen Kirchenbestandes, — vertheidigten die Katholiken insgesammt, und die strengeren unter ihnen scharf genug, die normale Meinung ihrer Kirche, nach welcher es keinem Zweifel unterliegen könne, daß, wie die deutschen Protestanten selbst, so noch viel mehr die unter denselben lebenden römischen Katholiken ihren kirchlich geordneten regulären Regierungsgewalten nach wie vor unterworfen bleiben müßten. Hiergegen*) machten in ihrem „Vollständigen .... Gutachten wie solches auf beider Kronen Propositiones und die kaiserlichen Responsiones ist ausgeliefert worden" (November 1645) die protestantischen Theilnehmer der Friedensverhandlungen geltend, daß vielmehr „die Bestellung der Anordnung des Publici Religionis Exercitii, Kirchenordnung, Ceremonien und was dem ferner anhängig, immediate von dem jure territoriali dependire," — daß die „Cura Religionis und derselben Bestellung" dem Landesherrn gebühre. Sie behaupteten: daß „man**) denen Provinciales (den Ordensobern) in den evangelischen Landen, wo noch katholische Klöster wären, einige Jurisdiction verstatten solle, könne nicht gestattet werden: denn die stände dem Superiori oder Domino territorii zu." — Solche und ähnliche Aeußerungen können territorialistisch sein, sind es aber nicht nothwendig; sondern lassen sich auch als Resultate der älteren in Deutschland herrschenden Theorie, jener Lehre von den drei Ständen, denken. Wiewohl sie hier, in ihrer Anwendung nicht auf evangelische, sondern auf katholische Unterthanen des evangelischen Landesherrn, durch die aller weiteren Vermittelung sich entschlagende Nacktheit ihrer Aufstellungen, den Eindruck des Territorialismus immerhin mehr machen, als etwa Veit Ludwig

*) Vgl. v. Meiern Westphäl. Friedenshandlungen Th. 1. S. 817. 822.; vgl. mit Th. 2. S. 529.

**) Daselbst Th. 4. S. 55 f.

von Seckendorfs*) gleichzeitiger Ausspruch: „daß aber die hohen weltlichen Obrigkeiten, welche Niemand, als den höchsten Gott über sich haben, — auch in geistlichen und Kirchensachen nach ihrer Maaße das Regiment zu führen haben, lernen wir aus dem Wort Gottes, welches diesfalls keine Ausnahme macht, sondern Alles der Obrigkeit untergiebt, uns auch den Zweck oder Endursache dieser Göttlichen Ordnung insgemein anzeiget, daß sie nämlich uns zu Gute ihr Schwerdt und Macht führe rc."

Kehren wir nun wieder zu der litterarisch betriebenen Doctrin der Sache zurück, wie sie aus der kirchenrechtlichen Beschäftigung der Universitäten sich entwickelte, so sehen wir bei Carpzovs bekanntem Gegner Brunnemann**) keinen wesentlichen Fortschritt auf diesem Punkte. Seine Definition der Kirche ist die der orthodox-lutherischen Theologie; während zu Begründung der Lehre vom landesherrlichen Kirchenregimente er sich, wie Carpzov und nur etwa um einen Grad entschiedener als dieser, auf Grotius bezieht, ohne die Differenz zwischen dessen Kirchenbegriffe und dem seinigen zu bemerken. Ebenso steht die schon angeführte Wittenberger Dissertation von Joh. Phil. Ortth (1689), welche der Majestas saecularis das Kirchenregiment nach dem Naturrechte, nach der heil. Schrift***), der Politik†), dem Beispiele des Alterthums und dem kanonischen Rechte selbst††) zuschreiben will. — Bestimmter noch auf Seite der alten Lehre

*) Fürstenstaat Th. 2. Kap. 11—15.

**) Sein erst neun Jahre nach seinem Tode († 1672) von seinem Schwiegersohne edirtes kanonistisches Hauptbuch, Tractat. posthumus de jure ecclesiastico, Francof. 1681, von welchem hierher Kap. 1 u. 2 gehören, documentirt Ansichten, die schon längst vorher vom Verfasser gelehrt worden waren.

***) Exempel der jüdischen Könige aus dem Alten und Stellen wie 1. Timoth. 2, 2. und Röm. 13, 1. ff. rc. aus dem Neuen Testamente.

†) Des Aristoteles und Conring.

††) Nämlich nach c. 22 u. 23. D. 63, welche bloß von historischer, und nach den verba Gratiani ad Caus. 23. Qu. 5, welche für die vorliegende Frage von gar keiner Bedeutung sind.

befinden sich der Tractat des hallischen Pastors Chr. Weber über die Consistorien (1647), die Consilia theologica Wittenbergensia (1664) und die Dedekenschen*) theologisch-juristischen Consilien. Während eine Neigung zur neueren Doctrin in Geo. Adam Struv's, des Jenaer Juristen, Jus sacrum Justinianeum (1668) und noch mehr in den verschiedenen Schriften des an Conring sich anschließenden Wittenberger Rechtslehrers Caspar Ziegler**) sich manifestirt. Ahasverus Fritzsch ließ als Jus ecclesiasticum tripartitum (1673) eine Anzahl alter und neuer Arbeiten verschiedener Richtung zusammendrucken, und Schilter***) bemühete sich, Errungenschaften der gallicanischen Jurisprudenz für die im Wesentlichen doch alte Schule dienstbar zu machen. Um diese Zeit (seit 1660 etwa) beginnen auch erst die deutschen Ausgaben, Bearbeitungen und Commentirungen des Grotiusschen Jus belli et pacis, an denen verschiedene der obengenannten Gelehrten sich betheiligt haben.†)

Sonach war die holländisch-englische Litteratur, deren Haupterscheinungen wir oben hervorgehoben haben, in der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts in Deutschland zwar bekannt und wurde von Theologen und Juristen mehr und mehr im Einzelnen benutzt; aber so wenig die von dorther kommende neue Lehre damals in ihren Kernpunkten theologisch schon we-

---

*) Geo. Dedeken (geb. 1574, † 1628), der zuletzt Pastor in Hamburg war, begann in Nachahmung einer ähnlichen, in den Jahren 1605 ff. von Felix Bidenbach (zehn Decaden, die letzte 1613, nach B's. Tode) herausgegebenen, die genannte Sammlung im Jahre 1623. Nach seinem Tode wurde sie fortgesetzt und 1671 von M. Chr. Grübel (drei Volumina und ein Vol. Appendix) vollendet.

**) Schon in seiner Ausgabe der Lanzelot'schen Institutionen des kanonischen Rechtes 1669. — Dann in seinen Dissertt. de juribus Majestatis (1681 zusammen herausgegeben, aber zum Theil ältern Ursprungs. Vergl. Pütter's Literatur des Staatsrechts §. 128) und den Tractaten de Episcopis 1686 et de Superintendente 1687. Ziegler starb 1690.

***) Institutt. juris canon. 1681. Tr. de libertate Ecclesiae Germanicae 1683.

†) v. Ompteda, Literatur des Staatsrechts. S. 393 ff.

sentlichen Anklang fand, so wenig wirkte staatsrechtlich und kirchenrechtlich, was an neuen Gesammtauffassungen darin dargeboten wurde. Den Gesammtcharakter der damaligen Litteratur angesehen, blieb man noch dabei, die Befugniß der Staatsobrigkeit nicht als Resultat einer auf Vereinsbeschluß beruhenden Uebertragung, sondern als Conglomerat historisch wohl erworbener Rechte zu betrachten, denen ähnliche wohlerworbene Rechte gegenüberstehen konnten und gegenüberstanden. Man behielt daher noch Raum für das historische Institut der Kirche als solches, mit allen seinen wohlerworbenen Rechten, die es einmal besaß. Man faßte dies Institut fortwährend auf als gottgestiftete Heilsanstalt, die ohne den um Wort und Sacrament geschlossenen Coetus der Berufenen und der Glaubenden allerdings nicht zu denken sei, die aber nicht erst aus dem religiösen Einzelleben ihrer Glieder und dessen vereinbildender Kraft entspringe. Der Staat sowenig wie die Kirche war den damaligen Trägern der deutschen Wissenschaft eine auf menschlicher Erwägung beruhende, zu Befriedigung, wenn auch edler, doch egoistischer Zwecke gemachte Einrichtung; sondern Staat und Kirche waren ihnen historische Individuen, die sie als in ihrer concreten Natur bestehende anerkannten und an denen begrifflich zu modeln ihnen nicht beikam. Räumten sie auch dabei dem Staatsoberhaupte, vorausgesetzt allerdings, daß es zur Landeskirche gehöre, eine regierende Stellung in derselben ein, die praktisch beinahe dasselbe Resultat zu haben scheinen konnte, welches der Grotius'sche oder Hobbes'sche Territorialismus aufwies: so lag ein eminenter Unterschied zwischen ihnen und den Rationalisten doch darin, daß sie diese landesherrliche Befugniß ableiteten aus einer Pflicht des Staates und demgemäß des Staatsoberhauptes gegen die durchaus als selbständiges Institut gedachte Kirche; während die Territorialisten sie begründeten auf einem Aufhören der Kirche als selbständiges Institut und ihrem Aufgehen im Staate. Wobei eine Verpflichtung des Landesherrn der Kirche gegenüber allerdings nicht mehr denkbar blieb.

Er kann darnach noch Pflichten haben gegen die einzelnen Staatsangehörigen, deren religiöse Ungebundenheit der Staat garantirt hat; und hierauf beruht die collegialistische Anerkennung einer Kirchensocietät, aber er kann nicht gegen ein Ding verpflichtet sein, das als solches rechtlich gar nicht existirt. Daher auch Thomasius eine ausdrückliche Polemik gegen die Meinung eröffnet, daß dies möglich oder der Fall sei.

Hier aber lag der Uebergangspunkt von der ältern zur neuern Theorie. Denn man brauchte nur, unter Festhaltung der bisherigen Lehre über den Inhalt des landesherrlichen Kirchenregimentes, des ethischen Verpflichtungsgrundes zu demselben zu vergessen, um sogleich unter der Gewalt der modernen Consequenzen zu stehen. Und dies ist der Schritt, welchen unter Thomasius' Anführung die hallische Publicistenschule gethan hat.

Der letzte Staatsrechtslehrer, der, ohne von ihr berührt zu sein, großen Einfluß gehabt hat, war Heinrich Cocceji in Frankfurt († 1719), in dessen Hervorbringungen die Einwirkung der modernen Anschauungsweise zwar auch sichtbar ist, aber ohne daß er sie recipirt hätte. Faßt man die funfzig oder sechzig Jahre ins Auge, welche bis zur Blüthezeit seines Ansehens seit den ersten Anfängen des Einflusses dieser modernen Bildung auf das deutsche Staatsrecht verlaufen waren, so tritt hervor, daß der Fortschritt in der Zeit hauptsächlich an Conring anknüpft. Am Ende der mit diesem (1635) beginnenden Reihe steht Cocceji. Conring verwendete aber den durch seine Staatsphilosophie (S. 35 f.) gewonnenen höheren Gesichtspunkt hauptsächlich in freierer Behandlung der Geschichte. Er lehnte unrichtige Anwendungen des römischen Rechtes ab, urgirte das germanisch Nationale, und regte eine wissenschaftliche Gesinnung an, die, wie in mancher gründlichen Einzelforschung, so in Cocceji's systematischem Lehrgebäude, trotz extravaganter Hypothesen von welchen sie verunziert ist, in dem charakteristischen Bestreben hervortrat, die ältesten deutschen Verfassungsverhältnisse in ihrem Zusammenhange mit der Gegenwart zu begreifen

und zu einer historischen Gesammtauffassung des Reichsstaats-rechts zusammenzufassen. Wie denn auch im Naturrechte Cocceji, bei aufmerksamer Beschäftigung mit Grotius, dessen principieller Gegner war. Bei anderen Publicisten von damals finden sich Einzelpunkte Grotius'scher Gedanken recipirt, bei noch andern die eine wie die andere Art Einwirkung abgelehnt. Aber auch wo dies nicht der Fall ist, wird auf Grund des Bekenntnisses zur Offenbarung als Wort Gottes und zu den bestehenden Rechten als wohlerworbenen, doch nach wie vor gelehrt, daß Kirche und Staat als selbständige göttliche Stiftungen daseien, in welchen der Einzelne zwar sein Einzelrecht gleichfalls anerkannt zu sehen verlangen könne, im Uebrigen aber sich an seinem Platze gliedlich einzufügen verpflichtet sei.

Die hallische Schule fing umgekehrt vom Einzelnen an und betrachtete Staat und Kirche als menschliche, zu zweckmäßiger Befriedigung von Einzelbedürfnissen gemachte Einrichtungen. Hiervon unter öffentlicher Autorisation schulmäßig zuerst in Deutschland Profeß gemacht zu haben, ist theologisch, wie juristisch die Bedeutung von Halle gewesen. Man ging aus von einem Anspruche an gewisse Dinge, den jeder Einzelne mit auf die Welt bringe, man nahm an, daß um diesen Ansprüchen gerecht zu werden, Staat und Kirche daseien, und hielt demgemäß Beide nur so weit für berechtigt, als sie, was man von ihnen verlangte, auch leisteten. Von hier aus beurtheilte und behandelte man dann das Bestehende. — Was der hallische Pietismus von solchen Gesichtspunkten aus in der Theologie gewirkt hat, ist zwar vielleicht noch nicht anerkannt genug, weil man Manches ihm Zugehörige dem Rationalismus zuzuschreiben pflegt, aber doch nicht unbekannt. Ebenso ist für die Rechtswissenschaft außer Zweifel, daß die hallische Juristenschule in allen juristischen Disciplinen — nur etwa das reine Civilrecht ausgenommen*) — Epoche gemacht hat. Minder dürfte anerkannt

*) Dies erklärt sich daraus, daß das Wesen dieser Juristenschule darin besteht, auf andere Rechtstheile civilistische Grundgedanken anzuwenden.

sein, daß der juristische und der theologische Einfluß von Halle gewissermaßen identisch sind, weil sie von einem und demselben Grunde, dem eben genannten, ausgehen.

Es sei gestattet, hierfür die Aeußerung eines Geschichtschreibers anzuführen, dem, wenn Einem, die Kunde jener Zeiten beiwohnt: sollte ihm auch nicht ohne alle Bedingung beizustimmen sein. Daß er zunächst von Frankreich und Italien spricht, mindert seine Bedeutung nicht; denn bei der damaligen Abhängigkeit deutscher Bildung von romanischen Einflüssen gilt, was er sagt, für Deutschland mit. Und wenn er gegen die lutherische Orthodoxie des 17. Jahrhunderts die von gewisser Seite jetzt üblichen Schmachreden wiederholt, so dürfen wir ununtersucht lassen, inwiefern er sich seinerseits dazu bekennen wolle; genug, daß er die Stimmungen der Zeit, von welcher er berichtet, auch in dieser Hinsicht treu abspiegelt. — „In beiden Bekenntnissen, in welche sich die abendländische Christenheit spaltet,“ sagt Ranke*), indem er von dem letzten Viertel des 17. Jahrhunderts spricht, „erschien damals ein Gegensatz tieferer Religion gegen die in den letzten Zeiten aufs Stärkste erneuerte Scholastik der Systeme; bei den Protestanten waren es, dem Bestehenden näher, und zu einer Reformation desselben sich anschickend, die pietistischen Schulen, welche bald die ganze Kirchengenossenschaft in Gährung setzten; unter den Katholischen erhoben sich, von dem Bestehenden weiter abweichend, unmittelbar an die mystischen Seiten des Mittelalters anknüpfend, die quietistischen Doctrinen, welche Molinos zu Neapel ausbildete und welche in Italien und Spanien eine weite Verbreitung fanden. Die französische Kirche setzte sich den letzteren von Anfang an mit lebhaftem Eifer entgegen — —. Bald aber drangen verwandte Meinungen auch in Frankreich ein. Sie erschienen in dem — Spiritualismus der Madame Guyon, die eine Zeit lang in der höheren Gesellschaft — vielen Eindruck machte, und

*) Französische Geschichte Th. 4. S. 99 ff.

wurden vor Allem von Fenelon ergriffen. Ein politisches Moment*) kann der Gedanke einschließen, daß sich der Mensch durch Vertiefung in sich selbst in die Nähe der Gottheit erhebe, wie auf dem hohen Begriff von der geistigen Würde der Menschen an sich die republicanische Form beruht, welche der Führer der Quäker dem Staate gab, den er jenseits des Oceans errichtete. Nicht in dieser Richtung bewegt sich die Politik Fenelons, aber auch ihm erscheint doch der einzelne Mensch einer weit größeren Berücksichtigung werth, als ihm bisher zu Theil wurde; bei ihm zuerst, soviel man weiß, findet sich der Begriff der Philanthropie; nicht in der Größe und dem Glanze eines Reiches, sondern in der Wohlfahrt der Angehörigen desselben sieht er das Ziel der Staatsverwaltung. Wenn überhaupt der Mensch vor allen Dingen dem menschlichen Geschlechte angehört, dessen Entwickelung noch einen größeren Einfluß auf ihn ausübt, als der Antheil, den der einzelne Staat an derselben nimmt, in welchem Lichte erscheinen dann die Kriege, die für die Vergrößerung eines Reiches oder für den Ruhm eines Fürsten geführt werden. Sie sind in sich selbst nicht besser, als der Bürgerkrieg, den jedermann verdammt. — Vor der Anschauung der tieferen Religiosität verlor die starre Verbindung, in welche die Rechtgläubigkeit allenthalben mit den Staaten getreten war, ihren Werth. Denn wenn die Summe der Frömmigkeit in der Liebe zu Gott und den göttlichen Dingen ohne alles persönliche Interesse beruhet, selbst ohne Rücksicht auf das ewige Heil, wohin geräth man mit dem Princip der Furcht, oder gar des Zwanges? — Diese Beziehungen zwischen der religiösen Lehre und der politischen Ansicht sind unleugbar, eine bedingt die andere —."

---

*) Ranke war vorher von dem Satze ausgegangen, daß die gegen Ende des 17. Jahrhunderts hervortretende minder selbstsüchtige Richtung in Ludwigs XIV. Politik mit der neuen Entwicklung des religiösen Gedankens zusammenhänge.

Nun sei die hohe Bedeutung dieses in das eigene Ich sich versenkenden religiösen Selbstgefühls und die edle Basis keineswegs verkannt, auf welcher es ruhet. Auch in Deutschland wirkte es, wie Spener's Beispiel zeigt, sehr ähnlich. Neben dem geistlichen Factor jedoch, den Ranke hier in den Vordergrund stellt, arbeitete von jeher auch ein weltlicher und wirkte, wie in Deutschland, so auch in Frankreich und Italien, auf Religion und Kirche zurück. Ranke hätte seiner gleichfalls gedenken müssen. — Die humanistische antike Lebensanschauung jenes im Eingange dieser Studien berührten Gelehrtenstandes aus dem 16. und 17. Jahrhundert hatte durch Verarbeitungen in modernerer Form allmälig sehr weit verbreiteten Einfluß erhalten und bei ihrem Gedanken vom Staatsvertrage früher noch als die von Ranke erwähnte geistliche Würde des Einzelnen dessen leiblich-egoistisches Bedürfniß nach bürgerlicher Ruhe zur Basis des öffentlichen Wesens gemacht. Da aber im Resultat Beides auf Dasselbe hinauslief, nämlich auf eine Construction der Welt aus subjectivem Gesichtspunkte, so ging auch praktisch Eins in das Andere über und verband sich zu gemeinsamer Wirksamkeit. Thomasius ging Hand in Hand mit den hallischen Pietisten.

Man kann nicht sagen, er sei von ihrem edeln Subjectivismus völlig unberührt. Aber beherrscht und an letzter Stelle innerlich bestimmt von demselben ist er noch viel weniger; sucht vielmehr etwas darin, das Christenthum als eine bloße Meinung zu behandeln. Der Werth der Einzelpersönlichkeit ruht ihm nicht auf der Christenwürde, sondern rein humanistisch auf ihrer physischen und intellectuellen Selbständigkeit. Es ist der natürliche Mensch, mit welchem er zu thun hat. Nichtsdestoweniger mag er gemeint haben, für den edelsten Pietismus zu arbeiten, und dieser hat die Hülfe des Urvaters der deutschen Rationalisten auch nicht verschmäht.

Thomasius Verdienst besteht dabei in der Application fremder Gedanken. Nicht ohne Gelehrsamkeit und ein eifriger

Beobachter der ausländischen Litteratur, beschränkte er sich auf das subalterne Geschäft, deren Ideen in Deutschland einzuführen. Er gesteht, wie viel er von Pufendorff angenommen habe, dessen Bekanntwerden in seine Jugend fiel; aber alle möglichen holländischen und englischen, weniger — wiewohl auch sie — die französischen Streit- und Flugschriften gaben ihm Material. Er hat uns über die Litteratur, die er gerade in den für ihn wichtigsten Fragen, denselben die uns hier beschäftigen, verarbeitet hat, einen überaus interessanten Nachweis hinterlassen. Im Jahr 1719 nämlich las er, in dem für seine Polemik gegen die bestehende Kirche ihm nöthig erscheinenden Sinne, ein Collegium über den Streit zwischen Staat und Kirche, und weil er damit nur bis zur Reformationszeit gekommen war und (unter Anderem, wie er sagt, seines Alters wegen) an Vollendung der Arbeit behindert ward, gab er mit dem ausgearbeiteten Theile dieser Geschichte zugleich die Collectaneen für den noch unbearbeiteten Theil derselben 1722 heraus, unter dem Titel: Historia contentionis inter Imperium et Sacerdotium breviter delineata usque ad Saeculum XVI. Cum appendice supplementorum ad cap. 17. Cautel. circa praecognita Jurisprud. Eccles. de jure summarum potestatum circa sacra, et monitorum necessariorum de methodo et aliis supplementis continuationis historicae. In usum auditorii Thomasiani. Das kleine Buch umfaßt, außer Vorrede und Index, 688 S., 8., von denen die größere Hälfte (295—688) den Collectaneen-Appendix enthält, großentheils mit Thomasius Anmerkungen über Zusammenhang und Werth der excerpirten Schriften. Denn er wollte einem künftigen Fortsetzer der Arbeit Anhalt und Richtung geben. Hier sehen wir in die Werkstatt des emsigen Mannes. Frage für Frage nimmt er durch, führt die Litteratur an, welche ihm darüber bekannt geworden, nimmt in seiner heftigen Weise Partei für und wider, theilt biographische und bibliographische Notizen mit, und wird dem aufmerksamen Leser keinen Zweifel lassen, daß er hier die Rüstkammer seiner Waffen ganz aufgeschlossen

hat. Wie diese Schrift in den vorliegenden Studien mannigfach benutzt ist, so wird sie Dem, der eingehender mit der Geschichte solcher Entwickelungen zu Ende des 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts sich beschäftigen und ein der genaueren Erforschung recht bedürftiges Gebiet damit bearbeiten wollte, ein Wegweiser sein, wie es wenige giebt.

Sind also die Gedanken, mit denen Thomasius operirte, sein Eigenthum nicht, so ist ihm dagegen die einigermaßen beschränkte Unbedingtheit eigenthümlich, mit der er sie ergreift und die rücksichtslose Emsigkeit, mit welcher er sie zu Bekämpfung des Bestehenden verwendet. Er war mit den bestehenden Zuständen persönlich in Conflict gewesen und hatte in seiner Jugend nicht dawider aufkommen können, bis er zuletzt in Halle einen Platz gewann, sie mit einer zuweilen doch an Frivolität nahe anstreifenden Keckheit zu bekämpfen; welche nur durch seinen absolutistischen Zug zur Deferenz gegen die Staatsgewalt, sowie durch die churbrandenburgische Zucht gemäßigt ward, unter der er stand. Sein unleugbares Verdienst dabei ist, eine nicht geringe Zahl wirklich vorhandener Sünden und Schäden gelegentlich mit aufgedeckt zu haben. Denn bei allem Streben nach besserer Gerechtigkeit gegen eine Zeit, welche zu schmähen jetzt Sitte ist, können und dürfen doch Sünden und Schäden des orthodoxen Staatskirchenthums von damals nicht etwa geleugnet werden, und sind schon durch die Schwäche erwiesen, mit der es dem rationalistisch-pietistischen Angriffe kaum widerstand. In Thomasius' an- und aufregender Wirksamkeit diesen Dingen gegenüber liegt sein Werth. Sonst war Gedankenaufschwung nicht das Wesen seiner Schule, sondern vielmehr eine allzeit fertige Methode, in welcher allerlei Inhalt sich schnell und zuversichtlich zurechtstellen ließ.

Im Gefühl dieser neuen Methode hat Thomasius über fast alle seine deutschen Vorgänger im Staats- und Kirchenrechte ein geringschätziges Urtheil. Erst mit ihm selbst, meint er, sei eine vernünftige Behandlung der öffentlichen Verhältnisse in der

deutschen Wissenschaft aufgegangen. Er liebt, im Gegensatze mit sich, alle Aeltern als „papizende und papenzende" Juristen zu bezeichnen; und wenn er Conring, Pufendorff, Ziegler nicht ohne Anerkennung lassen kann, so betrachtet er sie doch bloß als Anfänger, die es keineswegs so herrlich weit gebracht, wie er selbst. Von den Uebrigen sagt er einmal, bei Gelegenheit einer Erörterung über Toleranz, sie hätten sich insgesammt von dem Irrthum nicht losmachen können, daß kirchliche Rechte am letzten Ende aus der heiligen Schrift, und zwar nach kirchlicher Interpretationsmethode mit Unterordnung der Vernunft unter das Schriftwort, begründet werden müßten. Womit er den Kern seines Gegensatzes gegen sie greifbar herausstellt. Was er sagt, ist Nichts als eine Formel für Leugnung der historischen Kirche.

Noch deutlicher tritt dies hervor, wenn man eine seiner sogenannten Cautelen*) damit verbindet: „Auch hat man sich zu hüten," sagt er, „daß man nicht zu Behauptung des Rechts derer Fürsten in Kirchensachen den Beweis auf sich nehme, sondern man muß solches denen Widersachern überlassen. Denn wir bleiben bei der Regel, unsere Widersacher aber berufen sich auf eine Exception." Die fragliche Regel ist: „Die höchste Gewalt ist, die Alles kann, was der gesunden Vernunft nicht zuwider ist. Daher wenn die Widersacher gestehen, daß der Fürst Vieles in Kirchensachen gebieten kann, zugleich aber auch behaupten, daß er Vieles nicht thun könne, so müssen sie ihre Exception beweisen". Was mit Schriftstellen deshalb nicht möglich sein soll, weil „die Schrift weder der gesunden Vernunft widerspreche, noch auch in dieser Frage der gesunden Vernunft etwas hinzufüge." — Thomasius' Deduction beruht also darauf, seinen Gegnern einen falschen Begriff der fürstlichen als unbedingt „höchster" Gewalt unterzuschieben, aus dem dann

*) Herrn Christian Thomasius rc. höchstnöthige Cautelen, welche ein Studiosus Juris, der sich zu Erlernung der Kirchenrechtsgelahrtheit auf eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will, zu beobachten hat. Halle 1713. 8. S. 283 f.

in der Weise, die wir im Eingange dieser Betrachtungen hervorgehoben haben, weil daneben der Begriff der historischen Kirche nicht mehr Platz hat, alles Weitere sich von selbst ergiebt.

Betrachten wir diesen Grundbegriff im Zusammenhange. Grotius und Pufendorff hatten den Staat als einen vertragsmäßig zusammengetretenen Verein für Rechtsschutz und gemeinen Nutzen erklärt*), dem sie juristische, dauernde, ideale Persönlichkeit zuschreiben. Diese vereinte Gesammtheit als solche hat die öffentliche Gewalt, wird aber darin repräsentirt durch den Fürsten, zu dessen Gunsten sie der Ausübung ihrer Gewalt sich unwiderruflich und so entäußert hat, daß diese Ausübung dessen lucratives, wohlerworbenes, selbständiges Recht ist und nur im Falle des Aussterbens der landesherrlichen Familie an die Gesammtheit (die civitas) zurückfällt. Erst die spätere, französische Schule hat die Inconsequenz, welche hierin lag, überwunden, die Vereinsgewalt für unübertragbar und den Fürsten für einen bloßen Mandatar der Gesammtheit erklärt. Thomasius ist davon weit entfernt und läßt den Vortheil der absoluten Staatsgewalt dem Fürsten noch ungeschmälert zu Gute kommen. Sein Staatsbegriff unterscheidet sich von dem Grotius-Pufendorffschen nicht**); die Staatsmitglieder müssen sich nach dem-

*) Grotius, J. B. et P. lib. 1. c. 1. §. 14: „Civitas est coetus perfectus liberorum hominum juris fruendi et communis utilitatis causa sociatus. — Pufendorff, J. nat. et gent. lib. 7. §. 14: Civitas est persona moralis composita, cujus volutas ex plurium pactis implicita et unita pro voluntate civium habetur, ut singulorum viribus et facultatibus ad pacem et securitatem uti possit etc.

**) Thomasii Institutt. jurisprud. divinae lib. 3. c. 6. n. 6: Civitas est societas naturalis summum imperium continens, omnis sufficientiae et beatitudinis civilis gratia. Und ferner n. 29 ff.: — patet, regulariter ad coalitionem civitatis requiri duo pacta et unum decretum. Primum pactum ineunt multi, in libertate naturali hactenus constituti, inter se singuli, quod in unum et perpetuum coetum coire et concives mutuo fieri velint, in quod pactum omnes et singuli ut consentiant necessum est; nam qui non consenserit, is extra futuram civitatem manet. Post hoc pactum oportet ut decretum fiat, qualis forma regiminis sit introducenda. Post decretum circa formam regiminis altero pacto opus est, quo constituuntur ille vel illi, in

selben Dem oder Denen, welchen durch das Urdecret über die einzuführende Staatsform die Vereinsgewalt übertragen ist, in Allem, was diesen zur Sicherheit oder zum Wohle des Gesammtvereins zu gereichen scheint, mit Aufopferung ihres eigenen Willens vollkommen und unwiderruflich unterwerfen. Und ebenso steht, um noch einen Zweiten aus dem hallischen Kreise zu citiren, Thomasius großer Schüler, Just Henning Böhmer *), zur Sache. Wir sehen noch gänzlich die absolutistische Staatsgesellschaft vor uns, von der wir im Anfange dieser Betrachtungen ausgegangen sind; zu ihrem Begriffe ist, bei allerhand untergeordneten Abweichungen und Differenzen, kein einziger neuer Zug hinzugekommen.

Damit war denn aber, wie wir nicht zu wiederholen brauchen, auch der rationalistische Kirchenbegriff gegeben.

Thomasius bemerkt in dieser Beziehung **), daß er zuerst im Jahre 1692, bei Gelegenheit öffentlicher Vorlesungen über Pufendorffs oben S. 53 besprochenes Buch, „die Lehre desselben theils erläutert, theils confirmirt, theils aber gewiesen, wo dieselbe noch einer Ausbesserung oder weitern Untersuchung vonnöthen habe." Aus diesen Lehren nun „habe der Herr Brenneisen seine Inauguraldissertation von dem Recht eines Fürsten in Mittelbingen verfertiget, und da der D. Carpzov in Leipzig wider den Herrn Brenneisen eine Disputation hielte, Von dem Rechte eines Fürsten theologische Streitigkeiten zu entscheiden, so habe ich bei flüchtiger Durchlesung

quam vel quos regimen nascentis civitatis confertur, quo quidem pacto hi ad curam communis securitatis et salutis, reliqui ad obsequium his praestandum se obstringant, suasque voluntates et vires illius vel illorum voluntati et directioni subjiciant.

*) J. H. Boehmer, Jus publ. univers., pag. 187: Civitas est coetus complexus plurium hominum sub imperio, pactis vel expressis vel tacitis unitus, tuitionis vel tranquillioris vitae gratia. Auch die Ausführung ist Thomasianisch.

**) Vgl. die angeff. Cautelen ꝛc. S. 280 und die (unbedeutenden) Noten dazu in der Historia contentionis etc. S. 451 f.

derselben Disputation einige Anmerkungen dazu gemacht, welche nunmehr auch öffentlich gedruckt sind. Nachdem so hat der Herr Brenneisen einen deutschen Tractat von eben der Materie geschrieben, welchen Stolze zweimal angepacket, der Herr Brenneisen aber einmal dergestalt darauf geantwortet hat, daß es keiner ferneren Beantwortung bedarf. Nach der Zeit habe ich Anno 1699 in einer öffentlichen Disputation die Rettung des Rechts derer Fürsten in Kirchensachen vorgetragen und dieselbe Dissertation Anno 1700 in öffentlichen Lectionibus wider den Autorem der Apologiae regiminis ecclesiae vertheidigt, welche Lectiones J. G. Zeitler, nebst der Apologie selbst und denen Rettungen, A. 1702 herausgegeben hat. — Zu geschweigen derer Dissertationen, z. B. Von dem Laster der Ketzerei, Von dem Recht evangelischer Fürsten wider die Ketzer, it. über die Sollennitäten bei Begräbnissen, die Observationes selectas Hallenses" u. s. w. „Anno 1695 habe ich auch in den publicis lectionibus einige positiones von dem Recht derer Fürsten in Kirchensachen in die Feder dictirt, worinnen ich hin und wieder die Lehre des Herrn Pufendorffs auszubessern und weiter auszuführen gesuchet, allein auch diese positiones haben noch eine Ausbesserung vonnöthen."

Thomasius schließt also seine eigne Ansicht an die oben dargelegte Pufendorffsche an und giebt sie nur als eine verbesserte Redaction derselben.

Wie er Pufendorffs Stellung ansieht, ergiebt die Art, in der er seiner in der Reihe Derer gedenkt, die in dem Streite zwischen Kirche und Staat für den Staat geschrieben haben. *) Die vorreformatorischen Schriftsteller dieser Richtung, sagt er, haben nachfolgende Lehren fast alle gemein: das Kirchenregiment müsse aristokratisch, nicht monarchisch sein; man müsse sich bemühen, es dem weltlichen Regimente nicht entgegenzusetzen, sondern „diese beiden durch eine beständige Einträchtigkeit zu ver-

*) Vgl. die Cautelen a. a. O. S. 272 ff.

einigen. Dieses aber könne gar füglich durch den Unterschied zwischen der Macht in äußerlichen und innerlichen Kirchensachen (circa interna et externa ecclesiae) geschehen, so daß in jenen dem Fürsten, in diesen aber denen Bischöffen oder dem Pabst sein Recht unbeschädigt bliebe —". „Nach der Reformation zwar ist nicht zu verwundern, warum die päbstlichen Scribenten, welche das Recht derer Regenten vertheidiget, nicht weiter gegangen sind. .... Dieses aber ist zu bewundern, warum bei denen Protestanten :... diese Vorurtheile nicht abgelegt worden, sondern noch heutzutage herrschen" und warum die Wenigen, welche sich deren Unrichtigkeit zu zeigen bemüht haben, dieselbe „auch augenscheinlich gewiesen haben, für Ketzer und für solche Leute, die Unruhe in der Republique anrichten gescholten" und von den Fürsten selbst im Stiche gelassen worden sind. Als eines solchen erwähnt er aus dem 16. Jahrhunderte des Thomas Erastus zu Heidelberg. In Holland sei zu Anfang des 17. Jahrhunderts, bei Gelegenheit des Arminianischen Streites, „auch an der Ausbesserung dieser Vorurtheile gearbeitet" und das Recht der Fürsten in Kirchensachen tapfer vertheidigt. In England seien zwar die älteren Independenten zu weit gegangen, die neueren hingegen haben „bloß den Vorsatz gehabt, das dem Fürsten zustehende Kirchenregiment zu vertheidigen"; z. B. der Autor eines 1705 erschienenen Buches, The Right of the Christian Church *), welcher „beweiset, daß eine zweifache Gewalt in einer Republique eine politische Contradiction in sich halte und aus der Independenz der geistlichen Gewalt nothwendig viele Unruhe in einer Republique entstehen müsse." „Allein dieser Autor," fährt Thomasius fort, „scheint dem Herrn Pufendorff Vieles schuldig zu sein. Denn gleichwie sich der Herr Pufendorff mit Ausbesserung des Rechtes der Natur, welches Grotius ans Licht gestellet, um die ganze Jurisprudenz sehr verdient gemacht, also ist auch die Kirchenrechtsgelahrtheit von ihm infon-

*) In der Histor. contentionis etc. p. 444 ff. findet sich die Litteratur der Controverse darüber.

derheit ausgebessert worden, indem er nicht allein in dem Discurs von der päbstlichen Monarchie das Unheil gewiesen, welches aus der zwiefachen Gewalt, der weltlichen und geistlichen, in der Republique entsteht, sondern auch nachgehends in einer andern Schrift — De habitu religionis ad rempublicam — gezeigt, wie unnützlich die Frage sei, ob nämlich die Kirche monarchisch, aristokratisch oder demokratisch müsse regiert werden? alldieweil man dabei fälschlich zu Grunde setzet, die Kirche sei ein Staat im Staate, da jedoch die Kirche nur eine Gesellschaft (Societät) in der Republique, als dem einzigen Staat, ist. — Ob nun gleich diese seine Lehre das noch übrige politische Pabstthum bei den Protestanten zunichte machet, so haben sich jedennoch Diejenigen, deren Interesse es erfordert, daß solche Geheimnisse denen studiosis juris nicht aufgedeckt werden, dem Herrn Pufendorff nicht widersetzet, alldieweil er sich dieser Cautel bedient, daß er gerade wider die Papisten gestritten und die Irrthümer der Unsrigen nicht ausdrücklich widerleget. Gleichwie es aber allen, die in Ausbesserung derer Irrthümer die Bahne brechen, zu gehen pfleget, daß sie nicht gleich Alles sehen, also hat auch der Herr von Pufendorff*) in beiden Büchern Ein und Anderes gelehret, welches noch verdienet weiter untersucht zu werden." „Fürnehmlich, daß er das Recht der Fürsten überhaupt, ohne Ansehen der Religion, in beiden Schriften gar zu laulicht tractirt und gleich auf die christlichen Fürsten und die christliche Religion verfallen ist. Ferner daß er bei der Lehre vom Kirchenbanne, der Gewalt derer Schlüssel und dem Nutzen derer Concilien viele Dinge als etwas Gutes oder Indifferentes zugelassen, worunter doch ebenfalls Geheimnisse des politischen Pabstthums verborgen liegen. Und endlich auch, daß er die Generalprincipien nicht genugsam auf alle Conclusiones, die daraus folgen, applicirt hat." — „Dannenhero habe ich mich gleichfalls gewaget, die gemeinen Irrthümer bei dem Recht der Fürsten in Kirchensachen anzufechten, wiewohl solches nachgerade geschehen ist."

*) Eigentlich ist er nach Thomasius doch nicht Bahnbrecher.

Was also Thomasius sich vindicirt, ist nicht sowohl eine Weiterbildung, als eine consequentere, vollständigere, gegen die relative Selbständigkeit der Kirchensocietät rücksichtslosere Durchführung der Pufendorffschen Ansicht, von der er namentlich hervorhebt — was richtig ist —, daß sie zwischen der Stellung christlicher und nichtchristlicher Staatsoberhäupter zur Kirche einen durch ihre eigenen Principien nicht gerechtfertigten *) Unterschied mache. Man muß, sagt er**), „für allen Dingen das Recht eines jeden Fürsten in Kirchensachen (er mag gleich ein heidnischer oder christlicher Fürst sein) nach denen Regeln der gesunden Vernunft untersuchen" und „festiglich glauben, daß die christliche Religion in Ansehung dieser Lehre dem Rechte der Natur nicht zuwider sei;" auch „sich nicht einbilden, daß man die Schwierigkeiten bei dieser Lehre heben könne, solange man noch den Unterschied zwischen dem Recht in äußerlichen und innerlichen Kirchensachen beibehält." Man soll ferner, indem man, wie schon früher bemerkt worden, von dem Begriffe der Staatsgewalt als unbedingt „höchster" ausgeht, den Vertheidigern kirchlicher Selbständigkeit den „aus der gesunden Vernunft" zu führenden Beweis der Ausnahme hiervon zuschieben. „Können sie solchen nicht leisten, so ists genug, daß man ihnen auf die aus der heil. Schrift angeführten Sprüche überhaupt diese Antwort giebt: daß die Schrift weder der gesunden Vernunft widerspreche, noch auch in dieser Frage ihr etwas hinzufüge." Außerdem werden auch „besondere Antworten" angeführt, z. B. daß „der unzweifelhafte Verstand derer Worte heiliger Schrift" nicht immer der sei, „welchen die Kirchenväter des zweiten, dritten, vierten und fünften Säculi beständig dafür gehalten haben, vielmehr werde die Auslegung dererselben sehr verdächtig, wenn sie der gesunden Vernunft zuwider sei, oder wenn man handgreiflich zeigen kann, daß unter solchem Verstande ein Geheimniß der von

*) Thomasius wirft diese Inconsequenz besonders deshalb Pufendorff vor, weil Ulr. Huber, de jure civit. sie bereits vor ihm vermieden habe.

**) Cautelen a. a. O. S. 282 ff.

der päbstlichen Klerisei gesuchten Herrschaft stecket." Eine andere besondere Antwort ist die Berufung auf vorhandene abweichende Auslegung; u. dergl. m. — Dem Rechte des Fürsten entspreche nur Eine Pflicht, nämlich die, „daß eine wahre Religion und wahre Frömmigkeit" — wozu allerdings keine „geschickter" sei, als die „reine", d. h. nicht kirchlich gestaltete christliche — „in der Republique grüne und blühe; wie auch, daß weder ein Ueberfluß, noch Mangel an äußerlichen Ceremonien in der Republique sei. Der Ueberfluß giebt leicht Gelegenheit zum Aberglauben, der Mangel aber, daß man gar keine Religion hat. Aeußerliche Ceremonien sind wegen des gemeinen Pövels vonnöthen, der Ueberfluß muß aber wegen des ganzen Volkes vermieden werden." — Hierbei muß der Fürst „sich nicht einbilden lassen, daß die Ehre Gottes durch eine offenbare Störung der gemeinen Ruhe und Friedens befördert werde." Er muß die Irrenden nicht verfolgen, „denn die Religion soll und kann nicht gezwungen werden." Er muß sich „nicht durch den Unterschied zwischen einem gotteslästerlichen und ketzerischen Irrthume verleiten lassen;" denn man hat die ketzerischen sehr oft so genannt. Er muß den Frieden auch nicht durch indirecten Zwang, durch neue Formeln oder „Excommunicirung der Irrenden", was eine „offenbare Verfolgung" wäre, durch Forderung von Widerruf, durch Synodes und Concilien („denn dieser ihr Zweck ist, die Dissentirende zu excommuniciren und neue Formeln vorzuschreiben"), noch endlich durch Religionseide suchen. Hingegen sind „augenscheinlich geschickte Mittel" zum Frieden: „die Amnestie und das beiden Theilen auferlegte Stillschweigen", oder wenigstens das Verbot, sich gegenseitig zu verketzern. „Mit einem Wort die Toleranz oder Duldung derer Irrenden, jedoch so, daß die wahre Lehre keinen Schaden dadurch leide" (?). „Nur müssen die Irrenden auch selbst die Toleranz lehren"; sonst — oder auch wenn sie „auf eine andere Art den Staat beunruhigen —" sind sie zu exiliren und zu bestrafen. Sind ihrer Viele, so kann man, um Ruhestörungen zu vermeiden, Nachsicht üben; zu welchem Zwecke auch

mit Abschaffung abergläubischer Ceremonien vorsichtig vorzugehen ist. „Für allen Dingen aber ist dahin zu sehen, daß denen Predigern durch die Abschaffung solcher Cerimonien ihre Lebensmittel nicht entzogen werden.“

Es liegt auf der Hand, daß Thomasius durch den letzten Theil dieser Regeln die anscheinend freisinnige erste Hälfte derselben wieder aufhebt. Es kommt aber hier nicht darauf an, seine Inconsequenz zu zeigen: ich habe diese Sätze nur anführen wollen, um eine Anschauung zu geben von der Art seiner Behauptungen, die jetzt ziemlich vergessen zu sein scheint. Seinen zum Theil sehr niedrigen Insinuationen und Dem was damit zusammenhängt gehe ich weiter nicht nach. Daß er die Kirche für ein bloßes Collegium erklärt, versteht sich nach dem Bisherigen von selbst. Ich will, zu Verdeutlichung seiner Methode, noch eine zweite Reihe seiner Behauptungen *) „Von der Verhaltung der Religion gegen den Staat“ kurz vorführen. Er geht davon aus, „daß jedweder Mensch für sich Gott dienen und von seiner Religion Rechenschaft geben müsse;“ will zuerst untersucht wissen, wie dieser Gottesdienst in der natürlichen Freiheit beschaffen sei, und behauptet, daß, wie „man die Städte nicht der Religion halber gebaut, auch deswegen kein Regiment geordnet werden dürfe,“ so „die Unterthanen in Religonssachen ihren Willen dem Willen eines Menschen oder Oberherrn nicht unterwerfen können.“ Um nun aber andererseits festzustellen, „was denen Obrigkeiten aus Natur des gemeinen Wesens für Macht in Kirchensachen zustehe,“ untersucht er die „Beschaffenheit der offenbarten Religion“ und wiederholt die bei seinen Vorgängern uns schon bekannt gewordenen Sätze, daß — im Gegensatz zur jüdischen Verfassung — „Christus kein eigenes und sonderliches

*) Summarischer Entwurf derer Grundlehren, die einem studioso juris zu wissen und auf Universitäten zu lernen nöthig, nach welchen D. Christian Thomasius Künfftig, so Gott will, lectiones privatissimas zu Halle in vier unterschiedenen Collegiis anzustellen gesonnen ist. Halle, zu finden in der Rengerischen Buchh. Ohne Jahr. 8. S. 243 ff.

Volk sammeln, noch einen Staat formiren wollen." Er habe kein Land gehabt, auch das Amt nicht eines Fürsten, sondern eines „Lehrers" verwaltet. Die Apostel haben seine Lehre fortgepflanzt und dies ihr „Lehramt" durch göttlichen Beruf, „unter keiner weltlichen Botmäßigkeit" gehabt. Wie aber sie „sich keiner weltlichen Gewalt angemaßet," so „brauche das Lehramt keine weltliche Gewalt": weder im Amte der Schlüssel, noch insbesondere zum Behuf des Kirchenbannes. Was näher erörtert wird. Daß also die Kirche kein Staat, sondern in ihrer innerlichen Structur von einem solchen sehr verschieden sei, soll theils aus der Schrift und dem Zustande der ersten Kirche, theils aus dem „großen Unterschiede zwischen einem Kirchenlehrer und einer Obrigkeit" erwiesen werden. Es nutze Nichts, alle Christen in Einem Staat unter Eine Obrigkeit zu vereinigen, bedürfe auch keines Richters für kirchliche Streitfragen (bei welcher Gelegenheit von den Concilien gehandelt wird), sondern die Kirche sei unter heidnischen Obrigkeiten ein Collegium gewesen und verliere diese „Natur eines Collegii" auch unter christlicher Obrigkeit nicht. Deswegen werden die Könige keine Bischofe, haben aber das Recht, „alles Thun und Lassen der Kirchen wohl zu untersuchen," sowie ein Recht über die Kirchendiener, über Synoden, über Kirchendisciplin, ein Recht Kirchenordnungen zu machen, „Friede und Ruhe in den Kirchen und gemeinem Wesen zu erhalten", und „andere" Religionsverwandte zu toleriren. Wobei sie behutsam sein müssen, „parteiischen Leuten nicht zu glauben" und sich „unter dem Schein der Religion in ihre hohe Gewalt nicht eingreifen zu lassen."

Unter Protestanten könne man „die Kirchenrechte" nicht wohl „aus dem jure canonico erklären"; denn bei Erklärung des letzteren „den Unterschied der Rechte bei den Protestirenden" anzuführen, „würde verdrießlich fallen." Jedes protestantische Territorium habe vielmehr seine eigene Kirchenordnung, wiewohl keine sei, „darinnen nicht noch viele Grumpen aus dem Pabstthum übrig blieben." Da ein protestantischer Fürst zuweilen

durch „gewisse Pacten und andere Umstände“ im Kirchenrechte nicht Alles thun könne, wozu er als Fürst sonst befugt sei, so müsse man die Frage nach seiner Befugniß stets von der zweiten unterscheiden, „was an denen Mißbräuchen zu ändern sich füglich und klüglich thun lasse;“ sodaß im protestantischen Kirchenrecht also allemal zu untersuchen ist, „1) was bei jedem Stücke unter den Evangelischen bräuchlich, 2) wie dieser Gebrauch entstanden, 3) wie dessen Mißbrauch beschaffen, 4) wie es das Recht des Evangel. Fürsten sei, den letzteren zu ändern und 5) wie der Fürst sich hierbei klüglich zu verhalten habe.“ Hierauf beginnt Thomasius mit der Lehre vom Unterschiede der sichtbaren und unsichtbaren, der allgemeinen und besonderen und der von ihm sogenannten Hauskirche und knüpft daran die Erörterung der ecclesia repraesentativa oder Derer, „die an Statt der Gemeinde alles thun“. Womit denn die Lehre von der Kirchenverfassung eingeleitet ist.

Daß bei solcher Betrachtungsweise die historischen Vorgänge unter Kaiser Constantin d. Gr., durch welche die Kirche ein positives Verhältniß zum Staate erhielt, mit sehr ungünstigem Auge angesehen werden, versteht sich von selbst. Thomasius widmet der Erörterung dieser Mißbildung, wie er sie charakterisirt, ein ausführliches Kapitel.*) Wiewohl er aber der Meinung ist, es wäre besser, kanonisches Recht sei niemals nach Deutschland gekommen: so klagt er doch bitter über seine sehr allgemeine akademische Vernachlässigung**) und meint, wenn der Universitätslehrer sich nur „bemühe, daß er nach rechter Untersuchung denen Lernenden die Brocken des politischen Pabstthums, d. i. der herrschenden Klerisei, und falschen Frömmigkeit zeige und weise, wie man solche in denen Schriften auch Derjenigen, welche wir bei uns noch für die Klügsten halten, entdecken und deutlich verstehen könne“, — so werde ihm der Erfolg nicht fehlen. „Die Früchte dieser letzteren Cautel bestehen sonderlich

*) Cautelen a. a. O. S. 223 ff.
**) Daselbst S. 435 ff. 444 ff.

darin, daß doch die Lernenden, wenn sie in denen Regierungen derer teutschen Republiquen befördert und zu Fürstlichen Räthen angenommen werden, wiewohl mit gehöriger Klugheit, endlich auf die Ausbesserung dieser papistischen Brocken, und nicht allein auf die Verbesserung der Kirchen-, sondern auch der Polizei- und Proceßordnungen gedenken mögen, alldieweil darinnen die meisten Grumpen noch häufig zu finden sind. Oder auch, daß wenn sie in Juristenfacultäten kommen, ohne auf eine gesetzliche Abschaffung zu warten, die gerichtliche Observanz solcher bisher recipirten Brocken verlassen und dieselben selbst austilgen, hiernächst in Deducirung des Rechtes evangelischer Fürsten in Kirchensachen, anstatt ungereimter Lehren und unnützer und dabei verdrießlicher locorum communium, kurze und deutliche Sätze, die mit wenigen, aber kräftigen Gründen bewiesen sind, beibringen mögen." Die Gründe, mit denen Thomasius das Bedenkliche dieses letzten Ausspruches zu mildern sucht, führe ich nicht an, da das Bisherige genügen wird, von seiner Stellung zur Sache ein deutliches Bild zu geben.

Wie sehr seine Schule den gegebenen Anweisungen nachgekommen ist, das ist bekannt. Indem sie sich dem naturrechtlichen Satze dienstbar machte, daß gegenüber dem Interesse des „öffentlichen Wohles", und der Zweckmäßigkeit in dieser Richtung, kein wohlerworbenes Recht des Einzelnen oder einer ständischen Gesammtheit etwas gelten könne, — daß der Fürst es sei, der in Folge seiner auf dem pactum subjectionis begründeten Gewalt über diese Zweckmäßigkeit absolut entscheide, und daß sonach sein Wille durch keine Rechtsgrenze beschränkt sei, — wurde sie die brauchbare, wiewohl gefährliche Vertheidigerin derjenigen Ansprüche auf souveraine Gewalt, welche im 18. Jahrhunderte das deutsche Fürstenthum von Ludwig dem XIV. zu machen gelernt hatte. Hier lag der Schwerpunkt ihres Einflusses, welcher das Jahrhundert beherrscht hat. Weil aus der in andern Dingen beanspruchten und vertheidigten Souverainetät auch der Kirche gegenüber die von Thomasius und seinen Vor-

gängern dem Fürsten angewiesene Stellung consequenter Weise folgte, darum wurde sie gleichfalls nun beansprucht. Alle anderen Gründe dafür sind Nebengründe.

Um nicht ungerecht zu sein, muß man allerdings berücksichtigen, daß Regierungsmänner damals anders standen, als jetzt. Der Landesherr regierte zwar seine Unterthanen, aber der Schutz ihrer Rechte fiel nicht gänzlich ihm, sondern theilweise den Reichsgerichten zu. Er stand ihnen daher nicht mit der vollen Aufgabe eines Staatsoberhauptes gegenüber, sondern hatte wenn er auch dessen Rechte so gut wie alle beanspruchte, doch nicht alle seine Pflichten. Hierdurch gerieth er und noch mehr seine Diener leicht in eine Parteistellung den Unterthanenrechten gegenüber, für deren Schutz sie an letzter Stelle nicht verantwortlich waren. Sie versuchten, die Rechte ihres Herrn so weit als nur möglich auszudehnen: des Widerspruchs von der betroffenen Seite und der reichsgerichtlichen Moderation gewärtig. Diese in den damaligen Verhältnissen liegende Einseitigkeit ihrer Stellung hat zur Adoption der hallischen Theorieen in der Praxis der Territorialregierung viel beigetragen. An das hervorragende Beispiel und den Einfluß von Preußen, dessen König ständischen Rechten gegenüber „die souveraineté wie einen rocher von bronce zu stabiliren" erklärte, brauchen wir nur zu erinnern.

So fanden diese Dinge Eingang.

Die ersten Schüler des Thomasius, von welchen sie in der Litteratur vertreten wurden, waren, außer den bereits Genannten, Titius in Leipzig, J. H. Böhmer in Halle, und Kreß.*) Wir gedenken ihrer und ihrer zahlreichen Nachfolger sowenig, wie der letzten damaligen Vertreter der älteren Anschauungen.**) Denn eine Litteraturgeschichte dieses Streites zu geben, ist hier nicht die Absicht. Soviel nur wird aus dem Bisherigen klar sein, daß Thomasius mit Pufendorff ganz auf gleichem Standpunkte geblieben ist und vielleicht auch, daß man

*) Historia contentionis etc. pag. 657 ff.

**) Ibid. p. 658. 363 ff.

von ihm Dasselbe wird sagen dürfen, was Leibnitz *) von Pufendorff gesagt hat: er sei vir parum jurisconsultus et minime philosophus gewesen.

Wird sich nun aber auch das in Bezug auf Pufendorff oben Behauptete von Thomasius sagen lassen, dieser Vater deutscher Territorialisten sei vielmehr ein Collegialist gewesen?

Ich glaube, daß es sich behaupten läßt und werde es in einem zweiten Abschnitte dieser Studien demnächst zu beweisen suchen, in welchem mir darzulegen bleibt, wie sowohl Speners kirchenrechtliche Anschauungen nicht ohne Einfluß der Grotius-Pufendorffschen Doctrin geblieben sind, als namentlich Pfaffs sogenanntes Collegialsystem lediglich Pufendorffsche Gedanken reproducirt und mit verhältnißmäßig unbedeutenden Modificationen weiter ausführt. Wird sich aber diese Pfaffsche, von Richter, wie wir gesehen haben, in Schutz genommene Gestalt des Collegialismus als mit dem Territorialismus innerlich bis zur Identität verwandt zeigen, so ist von dessen späterer Gestalt das Gleiche schon bekannt.

Die Natur von Mittheilungen, wie die vorliegenden, an welche der Anspruch gleichmäßiger Ausführung des zur Frage gestellten Gegenstandes nicht erhoben wird, möge es rechtfertigen, wenn ich auf eine Einzelerscheinung aus dieser späteren Zeit des Collegialismus schon jetzt verweise: die Erscheinung eines Mannes, der jetzt nicht viel mehr genannt wird, und der doch verdient, daß an ihn erinnert werde.

Christian August Gottlieb Göde, in Dresden **) geboren, in Leipzig gebildet, war, nachdem er größere Reisen gemacht ***) und kurze Zeit eine außerordentliche Professur in Jena bekleidet

*) Opera ed. Dutens IV. 3, 261.

**) Am 20. Februar 1774. Er starb 2. Julius 1812. Vgl. über ihn Meusel Gel. Deutschl. im 19. Jahrh. V. 735. Mitscherlich oratio in memoriam Heynii, Richteri et Goedii. Gott. 1812. Allg. Litt. Ztg. 1812. Nr. 190. Allg. Anzeiger der Deutschen 1819. Nr. 236.

***) Seine Reise durch England, Wales, Irland und Schottland hat er beschrieben: Dresden 1804, zweite Ausg. in 5 Bdn. 1806.

hatte, von 1807 bis 1812, seinem 33. bis 38. Jahre, Professor der Rechte in Göttingen und ein Mann, welcher die Bildung seiner Zeit unzweifelhaft beherrschte. Seine damaligen Zuhörer erinnern sich des bedeutenden, auf das Ideale gerichteten Lehrers mit Begeisterung und man wird sagen dürfen: er ist als Kind seiner Zeit für das Beste, was sie darbot, ein vollgültiger Vertreter. Unter Anderem hat er in Göttingen auch Kirchenrecht gelesen und ein damals bei ihm nachgeschriebenes Heft liegt mir vor. Es beginnt mit „philosophischen" Betrachtungen über Grundlage, Zweck und Mittel der Kirche und erörtert, als deren Grundlage, zuerst die Religion. Diese liege weder im Denken, noch im Empfinden, noch im Handeln allein, könne aber in dem Allen liegen und sei eine Richtung des ganzen geistigen Wesens. „Es giebt," sagt Göde, „zwei große, von einander abweichende Lebenswege: den weltlichen und den geistlichen. Jener hat sein Ziel in den Gränzen der sinnlichen Welt: der uncultivirte Wilde, dessen Zweck Sättigung ist, und der verschmitzte Eroberer betreten ihn gleichmäßig; beide sind Weltmenschen. Er ermöglicht den Schmuck der Cultur, aber was mit dem Höheren zusammenhängt, sinkt in weltlichen Kreisen. Der Weltmensch erhält nie vollkommene Ruhe, deswegen ist es ein unzuverlässiger Bürger. Bei reiferem Alter gehört ein starker Impuls dazu, den weltlichen Lebensweg aufzugeben: nur die Jugend hat diese Kraft." „Der geistliche Weg ist, im Gegensatz hiervon, derjenige, welcher im Denken, Empfinden und Handeln geleitet wird von der Idee des göttlichen Wesens. Die Religion ist die Richtung des geistigen Lebens, welche durch die Idee des göttlichen Wesens bestimmt wird. Diese Idee ist die der ewigen und reinsten Güte, die dem religiösen Menschen als das erhabenste Ziel erscheint, dem er sich nähern soll. Der Abstand des Irdischen vom Ewigen schwebt ihm vor. Auch die einfachsten Naturen können religiös sein." — Die genannte Idee „entsteht, wie alle Ideen aus dem Gemüth, durch einen Act der innern Freiheit. Diese handelt stets aus

Beweggründen, die hier nicht weltliche sein können, sondern im Gefühl der reinen Freude am Göttlichen liegen: das aber ist die Liebe. Die Religion ist folglich eine liebevolle Richtung des geistigen Lebens durch die Idee des Göttlichen. Alle Religion geht von der Liebe zu Gott aus," u. s. w. — „Die Grundlage der Religion ist der Glaube, d. h. die auf subjectiven Gründen ruhende Ueberzeugung von der Beziehung der Gottheit auf die Welt und den Menschen. Da das Göttliche sich nicht anschauen und begreifen läßt, so giebt es hier keine objectiven Gründe der Ueberzeugung und man kann daher nicht über den Glauben streiten. Die Religion ist ein Act der Freiheit." „Was dem religiösen Menschen den hoffenden Glauben an das Göttliche beleben kann, das muß er ergreifen, als Stärkung. Nichts stärkt mehr, als wenn er sich in seinen religiösen Gesinnungen nicht allein sieht, wenn er sie mittheilen kann. Deswegen ist jede wahre Religion gesellig und liebevoll, alle Gläubigen finden sich gegenseitig angezogen und suchen einen Verein zu stiften. Dieser Verein der Gläubigen zu gemeinschaftlicher Gottesverehrung ist die Kirche." „Jede Kirche setzt Harmonie der Gesinnung und des Glaubens bei ihren Mitgliedern voraus und hat zum Zwecke, die Religiosität des Lebens unter ihnen zu erhalten. Sie darf dazu nicht anders wirken, als insofern sie Gesinnungen erwecken und leiten kann: weshalb sie nur solche Mittel (!) besitzt, wodurch sie die freie Denkkraft bestimmt." „Die Kirche ist ein freier Verein, es herrscht also in ihr vollkommene Freiheit. Es giebt keine Regenten und keine Unterthanen darin; ihre Gestalt ist dem Staate durchaus ungleich" und kann daher auch keine der staatlichen Verfassungsformen (Monarchie, Aristokratie, Demokratie &c.) haben. „In der Kirche kann Nichts herrschen als der göttliche Geist, Gott allein. Sie ist eine reine Theokratie, folglich ist die Kirche das Reich Gottes auf Erden. Diese Vorstellung haben Alle gehabt, die wahre Religion hatten; so Augustin, Spinoza, Pascal, Fenelon, Kant, Schleiermacher." (!) Das Symbol in der

Kirche „soll bloß ein Mittel der Verständigung unter den Gliedern sein." Eine Regierung der Kirche giebt es nicht: „jede Kirche lebt aber als öffentliche Gesellschaft im Staate und besitzt als solche gewisse Rechte, unschicklich Kirchengewalt genannt (potest. eccl.), deren zweierlei sind. Zuerst Rechte, welche die Kirche als Gesellschaft gegen ihre Glieder besitzt. Davon wird in einer wahren Kirche schwerlich die Rede sein können; denn Rechte werden durch Zwang vertheidigt, Zwang aber würde Zwiespalt voraussetzen und dieser die Kirche zerfallen machen. Die kirchliche Gewalt macht sich bloß moralisch geltend: durch Beispiel, Lehre, Ermahnung. Zweitens Rechte gegen Fremde. Dazu bedarf die Kirche des Staatsschutzes; die Ausübung dieser Rechte aber kann sie Procuratoren übertragen: dies ist Kirchenregierung." Weil Irrthümer der Kirche den Untergang drohen und sie daher wünschen muß, daß alle ihre Glieder in gleichmäßigem Fortschritte sich vervollkommnen, bedarf sie der Religionslehrer zum Unterricht. Als Lehrer könnte Jeder auftreten, der den Beruf fühlt; damit aber der Unterricht ordentlich geschehe, erhalten Einige, durch Auftrag der Uebrigen, das Lehramt. Sie dürfen nicht gegen das Symbol der Kirche lehren, aber dessen Interpretation bleibt ihnen frei. Zu den Requisiten ihrer Stellung gehört: „Der Religionslehrer darf nicht kalt und herzlos sein." — Die Kirche existirt im Staate, der als Verein für bürgerliche Ordnung gedacht wird, kann aber ihrer Natur nach dem Staate nicht unterworfen sein. „Jedem Staatsbürger sei es frei, in welche Kirche er treten will, nur muß dieselbe nicht dem Staatszweck widersprechen. Die Kirche ist ein gesellschaftlicher Verein. Jedem Staatsbürger ist erlaubt, in eine Gesellschaft zu treten, welche nicht widerrechtlich ist. Keine Staatsgewalt ist berechtigt, ihre Bürger auf eine directe oder indirecte Weise zu nöthigen, Mitglied einer Kirche zu werden, Dies ist Gewissenssache der Unterthanen." Der Staat darf eine wahre Kirche nicht ausschließen oder beschränken; hat aber die Aufsicht, ob sie, dem Bisherigen gemäß, eine wahre

sei. Jeder Anspruch, den sie an ein anderes, festeres, organisirtes, staatsartigeres Wesen erheben könnte, macht sie zur unwahren und giebt dem Staate das Recht, sie auszuschließen. Findet er sie „wahr", so soll er ihr juristische Persönlichkeit und Schutz verleihen (Advocatie), d. h. zuerst die Gewissensfreiheit der Einzelnen, dann den rechtlichen Verein, zuletzt dessen Güter schützen. Was er selbst ihr zugewandt hat, kann er ihr, um es zu nothwendigeren Zwecken zu gebrauchen, allerdings wieder nehmen (Säcularisation), nicht hingegen was Private ihr geschenkt haben.

Ich breche ab. Wir sind solche philosophische Einleitungen zum Kirchenrechte, in denen das Christenthum entweder gar nicht, oder nur als Nebensache vorkommt, nicht mehr gewohnt. Aber wir sollen nicht vergessen, daß vor funfzig Jahren die Besten so lehrten; und nicht die Alten bloß — denn auch die lehrten nicht anders —, sondern ebenso die jungen aufstrebenden Kräfte. Dann wird uns nicht auffallen, daß die damals lernten noch heute dieser Gedanken voll sind, welche, wenn auch christlich-positiver tingirt, doch dem Wesen nach unverändert, z. B. bei Bunsen und seinen zahlreichen Genossen, bis auf diesen Tag im Schwange gehen. Daß es Thomasianisch-Pufendorffisch-Grotius'sche sind, liegt auf der Hand.

Goede sagt es indeß auch selbst. Er las nach dem kleineren Lehrbuche von Geo. Wiese und indem er bemerkt, daß die ersten 38 Paragraphen dieses Buches, denen er seine soeben erwähnte philosophische Einleitung gerade substituirt hat, unbrauchbar seien, fügt er über Litteratur des Kirchenrechtes Folgendes hinzu: „Juristische Schriften über das Kirchenrecht sind nicht zu empfehlen; aber philosophische und politische. Nämlich: 1) Tractatus theologico-politicus Spinozae c. 18—20. 2) Elementa philosophica de Cive etc. v. Thom. Hobbes, sowie dessen Leviathan. 3) Montesquieu, Espr. des lois. Buch 24. 25. 4) Rousseau's Contr. social liv. 4. c. 8. Sein Brief an den Bischof Beaumont und die Lettres écrites de la Montagne. 5) Moses Men-

delsohns Jerusalem, als bestes Werk über das Judenthum. 6) Kant's Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft und Streit der Facultäten. 7) (Zachariä's) Einheit der Kirche und des Staats. 8) F. Blau, Kritik der in Frankreich seit der Revolution gemachten Religionsveränderungen. Straßburg. 1797. 9) Schleiermacher, Reden über die Religion 1808. S. 220 bis 282." Wiewohl hier Grotius, Pufendorff und Thomasius selbst nicht genannt sind — vielleicht weil ihre einschlagenden Schriften Goede nicht speciell bekannt waren —, so ist doch die wesentliche Identität ihrer Anschauung mit der von Hobbes und Spinoza oben berührt worden, und daß Montesquieu und Rousseau ihre Gedanken in diesem Punkte bloß wiederholen, ist bekannt. Montesquieu mit Geist, Rousseau mit Gift. Kant, dessen Einfluß bei Goede mehrfach hervortritt, hat weder über den Staat, noch über die Kirche etwas eigentlich Neues gesagt: seine Ablehnung der Idee des Staatsvertrages als eines historischen ist weiter Nichts, als ein Versuch, die französisch-revolutionären Consequenzen jener Idee abzuschneiden. Uebrigens bleibt Kant bei derselben stehen: und so auch bei ihren der Kirche zugewandten Folgesätzen. Felix Blau dürfte einem oder dem andern Leser eher aus einem bekannten Roman, als wegen seiner wissenschaftlichen Bedeutung erinnerlich sein. Er war (geb. 1754) Professor der Dogmatik zu Mainz und seine bekannteste Schrift ist dogmengeschichtlich: Kritische Geschichte der kirchl. Unfehlbarkeit. Mainz 1791. Er schloß sich der Revolution an, wurde 1793 abgesetzt und ist nachher verkommen († 1798). Sein von Goede angeführtes Buch, das er 1797 in Paris geschrieben hat, wiederholt die Lehre vom Staatscontracte mit ihren kirchlichen Consequenzen in plattester Weise und nur daß es von einem deutschen Katholiken ausgegangen ist, kann interessant daran sein. Um seine Gesinnung zu charakterisiren, hebe ich hervor, daß über die seit 1793 in Frankreich eingeschlagenen kirchevernichtenden Maßregeln — Blau selbst nennt diese Zeit die Periode der unterdrückten Religionsfreiheit —,

er (Seite 139) sagt: „Ich untersuche nicht, ob diese Maßregeln politisch klug waren, aber ihre Rechtmäßigkeit kann man doch nicht leugnen; man kann sie daher auch nicht unter die willkürlichen und verfolgenden zählen." Nach Robespierre's Sturz, heißt es dann weiter, sei man wieder auf richtigeren Weg gekommen, müsse sich jedoch staatsseitig hüten, sich mit den positiven, stets intoleranten Religionen einzulassen, sondern eine „bloß moralische" Religion einführen; indem man Lehrer derselben an allen Schulen anstelle und diesen allein den Religionsunterricht überweise, welcher darauf hinausgehen soll, den Grundsatz einzuprägen, daß „die moralische Religion allein Gott gefällig und allein hinreichend sei, uns in der Erfüllung unserer Pflichten zu stärken" (S. 189). Recht ist also hiernach die absoluteste Staatsherrschaft in der Kirche, wie nur Spinoza oder Hobbes sie fordern konnten: aber unter dem Scheine der Freiheit.

Und in dieser Gesellschaft begegnet uns Schleiermacher; von Goede den Uebrigen ohne Weiteres beigeordnet; und zwar, wie es hinsichtlich dieser Schrift richtig ist, als Philosoph, nicht als Theolog. Theologische Schriften über die Kirche kannte das Kirchenrecht von 1809 überhaupt nicht. Ist diese von einem Zeitgenossen, der nichts weniger als gegnerisch zu Schleiermacher steht, ausgegangene Classification richtig? Findet etwa ein innerer Zusammenhang zwischen den zusammen Genannten wirklich statt?

Mit der Frage möge dieser erste Artikel schließen.

Mejer.

II.

Aus Koburg.

In meinem vorjährigen Berichte „aus Koburg" findet sich Einiges, das ich jetzt, seitdem ich von Freunden eines Besseren belehrt worden bin, als unrichtig bezeichnen muß. Da es ja hier um nichts, als um die volle Wahrheit, zu thun ist, so wird mir verstattet sein, die gröbsten Versehen zu berichtigen.

Zuvörderst habe ich die Einwohnerzahl unserer Residenzstadt zu hoch angegeben und zugleich übersehen, daß die von mir angeführte Zahl der Communicanten, vom Kirchenjahre 1855—56, nämlich 1787, nur der Stadtgemeinde angehört, während ja neben dieser in Koburg eine Hofgemeinde und eine römischkatholische Gemeinde besteht. Die Zahl der Einwohner beträgt nur kaum 10,000. Die Hofgemeinde zählt 17—1800 und die römisch-katholische Gemeinde 5—600 Seelen.

Meine Aeußerungen über das Lehrerseminar und über das Gymnasium Casimirianum würden genauer gewesen sein, wenn ich sie in folgender Weise gefaßt hätte: Das Lehrerseminar leistet in den meisten Beziehungen Tüchtiges, nur giebt es seinen Zöglingen keine christliche Volksschullehrerbildung. Das Gymnasium zieht tüchtige Philologen, ist aber keine Pflanzschule christlichen Geistes, wie es denn auch nicht von christlichem Geiste getragen wird.

Am meisten einer Berichtigung bedürftig ist die Stelle meines vorjährigen Berichtes, in welcher eine Bitte von vierzehn Geistlichen — um Entfernung der Katechismuserklärung von Parisius aus den Schulen des Landes und um Einführung eines „mit Luthers Katechismus auf gleichem Glaubensgrund stehenden und die reine Lehre der evangelisch-lutherischen Kirche enthaltenden Lehrbuches" — Erwähnung geschieht. Bewogen durch eine Aeußerung eines seitdem verstorbenen Mannes, der vermöge seiner Stellung in dieser Sache wohlunterrichtet sein mußte, be-

richtete ich, daß von den vierzehn Geistlichen, welche jene Bitte unterzeichnet hatten, nachher acht oder neun zurückgetreten seien und sich zu den Freunden des Buches von Parisius gestellt hätten. Dem ist aber nicht so. Es ist mir unwidersprechlich nachgewiesen worden, daß schwerlich mehr als einer der vierzehn Unterzeichneten nachher nicht mehr zu seiner Unterschrift gestanden hat, die Uebrigen alle aber auch später, als von allen Geistlichen ein Gutachten gefordert wurde, ihrer gegen das Buch von Parisius ausgesprochenen Ueberzeugung treu geblieben sind.

Gegen den Schluß meines Berichtes schrieb ich: „Jetzt aber, in diesem Jahre, ist eine Verordnung Herzoglicher Landesregierung erschienen, nach welcher überall, wo bis jetzt das Hildburghäuser oder noch das alte Koburger Gesangbuch im Gebrauch war, das Bretschneider'sche (mit dem Koburger Anhange) von 1853 nunmehr zwangsweise eingeführt werden soll. Mehrere Geistliche und Gemeinden haben um Zurücknahme dieser Maßregel gebeten, und Gott gebe, daß sie Gehör finden!" — Diesmal muß ich nun, als etwas Neues, hinzusetzen: Sie haben kein Gehör gefunden. Es ist seitdem eine Verordnung veröffentlicht worden, die ich hier wörtlich wiedergebe.

„Nach höchster Bestimmung soll das im Jahre 1833 in den Kirchen und Schulen der hiesigen Residenzstadt und seitdem in mehreren Pfarr- und Schulgemeinden des Landes eingeführte neue Koburgische Gesangbuch künftig in allen Schulen des Landes allein und mit Ausschluß aller anderen Sammlungen von geistlichen oder Kirchen-Liedern geführt werden. Deshalb ist ein neuer Abdruck von 5000 Exemplaren veranstaltet, der Preis Eines ungebundenen Exemplars auf Druckpapier auf — Gulden 48 Kreuzer festgesetzt und die Einrichtung getroffen worden, daß vom Buchdrucker und Verleger auf je 100 Exemplare je 10 Exemplare unentgeltlich abgegeben werden."

„Um den Gemeindegliedern die Anschaffung des Gesangbuches für ihre schulpflichtigen Kinder zu erleichtern, ist der ursprünglich auf Ostern d. J. festgesetzt gewesene Einführungs-

termin bis Ostern 1860 hinausgerückt worden. Von diesem Zeitpunkt an muß in allen Schulen des Landes, ohne Ausnahme, das neue Koburgische Gesangbuch ausschließlich eingeführt und es müssen dann in denjenigen Schulen, in welchen gegenwärtig noch das alte Koburgische, das neue oder das alte Hildburghausische Gesangbuch geführt werden, diese Gesangbücher außer Gebrauch gesetzt sein. Säumige Gemeinden würden dann zu gewärtigen haben, daß nöthigenfalls mit Strenge gegen sie vorgeschritten würde. Sollten einzelne Gemeinden, um den Armen ihres Ortes die Anschaffung zu erleichtern, Beiträge aus Vierpfennigsmitteln hierzu zu verwilligen beschließen, so wird solchen Beschlüssen nicht entgegengetreten werden."

„Damit in denjenigen Schulen, welche sich noch des alten Koburgischen Gesangbuches bedienen, neben diesem in den nächsten beiden Jahren auch das neue Koburgische Gesangbuch in Gebrauch genommen werden kann, sollen von jetzt ab bis Ostern 1860 in diesen Schulen nur solche Lieder auswendig gelernt und gesungen werden, welche sowohl im alten wie im neuen Koburgischen Gesangbuche, wenn auch mit etwas verändertem Texte, vorkommen, und eben so sollen auch in den Kirchen dieser Gemeinden nur solche Lieder gesungen werden."

„Es ist zu wünschen, daß eben so wie in den Schulen, auch in allen Kirchen des Landes das neue Koburgische Gesangbuch zur Einführung gelange, weshalb an die betreffenden Geistlichen, Schullehrer und Gemeindevorstände hiermit die Aufforderung ergeht, hierauf nach Kräften hinzuwirken."

„Koburg, am 28. April 1858.

Herzogl. Sächs. Landes-Regierung.

Pfitz."

Die neuesten Ereignisse auf dem kirchlichen Gebiete unseres Ländchens sind die Aufhebung unserer Landesregierung, wodurch die Angelegenheiten der Kirche in den Geschäftskreis des Herzogl. Staatsministeriums übergehen, und die in diesen Tagen erfolgende Uebersiedelung des Consistorialraths Dr. Meyer aus Kassel

nach Koburg, wo er die Stelle eines Generalsuperintendenten und Oberpfarrers zu St. Moritz und zugleich die des Mitvertreters der kirchlichen Angelegenheiten Koburgs im gemeinsamen Koburg-Gothaischen Staatsministerium einnehmen wird.

Am Schlusse meines vorjährigen Berichtes sprach ich den Wunsch aus, daß die Kirche des Herrn in unserem Lande „wieder zu Stand und Wesen kommen möge." Ich möchte das nicht so verstanden wissen, als fehlte uns die Predigt des reinen Worts und die einsetzungsgemäße Verwaltung der Sacramente gänzlich. Ich muß vielmehr bezeugen, daß bis jetzt noch kein Prediger gehindert worden ist, der Gemeinde die reine Lehre göttlichen Wortes zu verkündigen, und daß man noch überall im Lande bei der Spendung des heiligen Abendmahls sich der lutherischen Formel bedient. Möchte nur der Herr Gnade geben, daß sein Wort bald wieder ungefälscht von allen Kanzeln des Landes erschölle!

III.

Ein Wort der Erwiderung auf das „Offene Sendschreiben" des Herrn Prof. Dr. Baumgarten.

Herr Prof. Dr. Baumgarten hat sich bewogen gefunden, ein „Offenes Sendschreiben" an mich zu richten, das mir in seinem Auftrage zugesandt worden ist. Der Inhalt desselben ist aber durchaus nicht geeignet, mich zu einer ausführlicheren Entgegnung zu bestimmen, da alle in Betracht kommenden Punkte von mir in meiner Schrift: „Ueber das erforderte und abgegebene Erachten" bereits ausführlich dargelegt und erörtert worden sind. Sowie von mir, so liegt jetzt auch von ihm eine Darstellung unserer persönlichen Verhältnisse vor Abgabe des Consistorial-Erachtens vor. Auch aus seiner Darstellung muß sich für Jeden ergeben, daß dieselben niemals irgend welche

äußere Trübung oder Störung erfahren haben. Daß sich freilich kein näheres Verhältniß unter uns bilden konnte, lag in der principiellen Verschiedenheit unserer kirchlichen und politischen Ueberzeugungen, so daß die nothwendigen Bedingungen zu einer eingehenden theologischen Verständigung zwischen uns fehlten. Das Gewicht meiner geschichtlichen Darlegung, die ich in der erwähnten Schrift von dem zwischen mir und ihm Vorgefallenen gegeben habe, als ich ihm, ehe ich ein amtliches Verhältniß zu seiner Angelegenheit erhalten hatte, in wiederholten Gesprächen mit herzlichen Bitten und dringenden Vorstellungen nachgegangen bin, hat seine Darstellung nach keiner Seite hin abzuschwächen vermocht. Die Zugeständnisse gegen früher, die darin von ihm gemacht werden mußten, sind im Gegentheil der Art, daß sie sowohl über die Unwahrhaftigkeit seiner früheren Anschuldigungen, die er gegen mich erhoben hat, als auch über meine Stellung zu ihm, der ich nie sein persönlicher, sondern nur sein principieller und amtlicher Gegner gewesen bin, nicht im Unklaren lassen können. Aber auch seine gänzliche Unzugänglichkeit für alle Versuche ihn in den wiederholten Discussionen, die ich mit ihm über seine Publicationen gepflogen habe, zur besseren Selbsterkenntniß zu bringen, scheint mir aus seiner eigenen Darstellung für Jeden, der mit einiger Psychologie ausgerüstet ist, hinlänglich ans Licht zu treten. Wenn ich indeß nichtsdestoweniger in Betreff dieser Darstellungen ihm den Vorwurf bewußter Abweichung vom Wahren erlassen soll, so kann dies nur in Berücksichtigung einer Eigenschaft geschehen, die als in ungewöhnlichem Grade bei dem Prof. Baumgarten ausgebildete Niemandem entgehen wird. Es ist dies die Selbstüberschätzung, an welcher, was ein Anderer sagt, fast Alles spurlos vorübergeht, weil sie es von vorne herein als ein ganz Nichtiges angehört hat, und welche vor Allem stets ihre eigenen Expectorationen im Gedächtniß hat, die sie immer mit soviel Genugthuung und Bewunderung vor sich auszuschütten liebt.

So viel Falsches und Irrthümliches nun auch seine Erzäh-

lungen sowohl an sich als auch durch die Auffassung, Färbung und Darstellung, die er den zugestandenen Thatsachen zu geben sucht, enthalten, so unterlasse ich es doch, auch nur mit einem Worte auf diesen Gegenstand zurückzukommen, da ein Hin- und Herreden hierüber und ein Aussprechen einander entgegenstehender Versicherungen zu gar Nichts führen kann. Ich sehe davon um so leichter ab, als ich mir glaube sagen zu können, daß ein nicht voreingenommener, selbständig urtheilender Leser aus meiner Darstellung und dem, was von dem Prof. Baumgarten selbst zugegeben ist, ein wenigstens einigermaßen zutreffendes Urtheil über unsere persönlichen Beziehungen, soweit überhaupt im Interesse der Sache es Jemandem daran liegen kann, ein solches sich zu bilden, wird gewinnen müssen. Im Uebrigen kann ich nur bitten, meine Schrift: „Ueber das erforderte und abgegebene Erachten" an den betreffenden Stellen vergleichen und nachlesen zu wollen, da in dem: „Offenen Sendschreiben" des Prof. Baumgarten häufig das Thatsächliche zurückgestellt wird, um dadurch desto leichter einer anderen Auffassung Eingang zu verschaffen. Ob mein persönliches Verhalten gegen ihn, ehe ich amtlich genöthigt war, gegen ihn zu handeln, ein christlich rechtes gewesen, stelle ich getrost dem Urtheile Derer anheim, welche unter gewissenhafter Berücksichtigung der in Betracht kommenden Verhältnisse unserer Beider Darstellung erwägen. Daß er gegen mich, von dessen suchender und tragender Liebe er in allen von mir mitgetheilten Gesprächen genugsam Beweise hatte und von dessen rein principieller Stellung zur Sache er überzeugt sein muß, auf's Neue Invectiven und Kränkungen jeder Art vorzubringen vermag, kann ich nur seinetwegen beklagen.

Schon ein Artikel der Augsburgischen Zeitung im Mai d. J. brachte eine Reihe von hämischen Mittheilungen, wie sie sich jetzt auch in dem „Offenen Sendschreiben" des Prof. Baumgarten finden. Solche Dinge, wie z. B. mein vermeintliches Erschrockensein bei Veröffentlichung des Erachtens (vgl. Sendschrei-

ben S. 52), bei deren Mittheilung er sich nur auf Gerüchte zu stützen wagt — die er sich aber nicht scheut mit dem Namen von Thatsachen zu stempeln —, achte ich ebenso wenig der Mühe werth zu widerlegen, als es mir in den Sinn kommen kann, sein dunkles Gerede in majorem gloriam sui, daß seine Freiheit die Ordnung habe aufrecht halten müssen, wozu es meiner Ordnungsmäßigkeit an Muth und Kraft gebrochen, zu entziffern. Unter den Insinuationen, die in der Unwahrheit meines angeblichen Erschrockenseins über die Veröffentlichung des Erachtens versteckt liegen, ist auf jeden Fall die enthalten, daß mein Antheil an dem Erachten mir nicht von eigener gewissenhafter Ueberzeugung eingegeben sei, oder daß ich wenigstens nicht den Muth gehabt hätte, ein aus solcher Ueberzeugung stammendes amtlich von mir ausgesprochenes Urtheil offen gegen Jedermann zu vertreten. Ich enthalte mich, diese Insinuationen, wie sie es verdienten, gebührend zu bezeichnen. Doch darf ich nicht unterlassen zu bemerken, daß Herr Consistorialrath Mejer auf das Entschiedenste in Abrede genommen hat, als habe er, wie der Prof. Baumgarten vorgiebt, behauptet, meine Leidenschaft gegen denselben gezügelt zu haben, was ihm zuweilen, aber nicht immer gelungen sei, und daß derselbe mich ausdrücklich ermächtigt hat, dies als Unwahrheit zu bezeichnen.

Aber auch in Bezug auf die formelle Seite, auf das Verfahren, welches das Consistorium eingehalten hat, habe ich nichts hinzuzufügen. Der Prof. Baumgarten ist bei seiner früheren Behauptung geblieben, daß das Consistorium seine beiden Grundgesetze, die Kirchenordnung und die Consistorialordnung, gebrochen habe und führt zur vermeintlichen Erhärtung dieser Anschuldigung nichts Anderes an, als dieselben Argumente, die er in seiner „Krisis" vorgebracht hat, und die von mir bereits in der erwähnten Schrift, in welcher ich die rechtliche Sachlage vom Standpunkte des Consistoriums aus dargelegt habe, genugsam widerlegt worden sind. Mit ihm daher noch weiter über seine ganz rationalistische Auffassung des Verhältnisses der heil.

Schrift zu dem Bekenntniß der Kirche zu rechten, liegt keine Veranlassung vor. Die Art seiner Berufung auf die heilige Schrift antiquirt das Bekenntniß, hebt die Bedeutung der Symbole als solcher auf, und stellt immer aufs Neue die Glaubens- und Lehrgemeinschaft der Kirche in Frage.

Was endlich seine Prüfung des sachlichen Theils des Erachtens anlangt, so hatte der Prof. Baumgarten vor allen Dingen den Beweis zu führen, daß seine Doctrinen mit dem Lehrbegriffe der lutherischen Kirche übereinstimmen, wenigstens nicht mit demselben in Widerspruch stehen. Zwar hat er dieselben gegen die vom Erachten erhobenen Instanzen durch weitere Auseinanderlegung zu rechtfertigen gesucht, aber da nicht entfernt der Beweis geführt ist, daß die in seinen Schriften vorgetragenen Lehren mit dem Inhalte der symbolischen Bücher unserer Kirche übereinstimmen, so habe ich meinerseits keine Veranlassung, nochmals auf diese seine Doctrinen einzugehen, deren Nichtübereinstimmung mit dem Bekenntnisse unserer Kirche ich bereits zweimal nachgewiesen habe. Nur weil kürzlich von dem Prof. Baumgarten der Satz: qui tacet, consentit in der auffallendsten Weise adoptirt und angewandt worden ist, will ich hier ausdrücklich erklären, daß ich durch seine christologischen und soteriologischen Ausführungen die von mir gegebene dogmatische Beweisführung der Nichtübereinstimmung seiner Doctrinen mit dem Lehrbegriffe der lutherischen Kirche durchaus nicht alterirt finde. Diese seine Ausführungen, in denen er gar zu rechtfertigen sucht, daß der Erlöser den Thron Davids durch Anwendung äußerer Gewalt einzunehmen beabsichtigt und versucht habe, bestätigen nur, wie weit seine Lehrabweichungen gehen. Nicht zu übersehen ist daneben, wie wenig der Prof. Baumgarten auf den zweiten Theil des Erachtens, der seine destructiven Principien und Tendenzen aufgewiesen hat, eingegangen ist, und wie er den hierauf bezüglichen Schlußbetrachtungen meiner letzten Schrift nichts entgegenzustellen weiß.

Auch die wider ihn im Erachten erhobene Anklage, daß er

seine Verpflichtung auf die Symbole ungescheut und geflissentlich gebrochen habe und daß er eine bittere Polemik gegen die kirchliche Versöhnungslehre richte, habe ich einer sachlichen und ausführlichen Erörterung in meiner Schrift unterzogen, und wenn ich speciell diese Punkte hier noch mit einem Worte berühre, so geschieht dies in Folge des Umstandes, daß der Prof. Baumgarten am Schlusse seines Sendschreibens mich auffordert, diese beiden Anklagen öffentlich zurückzunehmen, und sich sogar erlaubt, mir die Frist eines Monats nach Empfang seines Schreibens gleichsam als Präclusivtermin zu setzen, dadurch implicite Weiteres von seiner Seite in Aussicht stellend. Um nun der richtigen Auffassung der Sachlage doch noch einigermaßen förderlich zu sein, will ich nicht unterlassen, einfach darauf hinzuweisen, daß es sich in den beiden fraglichen Punkten um einen objectiven Thatbestand handelt, den ich aus den Schriften des Prof. Baumgarten aufgezeigt habe und auf den sich die von mir erhobenen Instanzen allein beziehen. Dieses Urtheil bleibt, da der Prof. Baumgarten die in Rede stehenden Aeußerungen nach keiner Seite hin zurückgenommen hat, völlig im Bestande. Ist der Prof. Baumgarten für seine Person sich nicht bewußt, in dem Maaße, wie es das Erachten erwiesen hat, unlutherisch zu lehren und antikirchliche Tendenzen zu verfolgen, so habe ich vom Standpunkte des Erachtens aus keine Veranlassung, diese seine jetzigen Versicherungen zu prüfen; aber jedenfalls ist der objective Thatbestand, um den es sich im Erachten handelte, ein anderer, als er ihm in seinem Bewußtsein erscheinen mag.

Ich wiederhole es, daß ich es tief beklage, daß der Prof. Baumgarten auf dieser abschüssigen Bahn, die er betreten, sich unaufhaltsam fortreißen läßt und daß es mir gar wehe um ihn ist, wenn ich mir seine „Krisis“, sein „Schild und Schwert“ und sein „Offenes Sendschreiben“ vergegenwärtige und nach Ton und Inhalt erwäge: Schriften, in denen er auf seinem eingeschlagenen Wege besinnungslos fortgeht, und deren durchweg fleischliche Polemik wahrlich kein Zeugniß des Geistes ist, aus dem her-

aus er stets zu reden und zu handeln vorgiebt. Ich kann ihn schließlich nur bitten, einmal eine stille Einkehr bei sich zu halten und mit seinem Gott und Herrn Alles zu überdenken; vielleicht, daß er dann auch erkennen wird, daß ich es weder an tragender Liebe, noch an ernster Mahnung habe fehlen lassen, wenn ich auch seinen verkehrten Doctrinen und Tendenzen mit dem ganzen Ernste, den die Bedenklichkeit der in ihnen in Bezug auf Kirche und Staat sich kundgebenden Principien forderte, entgegengetreten bin und pflichtmäßig entgegentreten mußte.

Rostock, den 1. December 1858.

Krabbe.

Dem mich betreffenden Passus dieser neuesten Erklärung meines Herrn Collegen Dr. Krabbe in der Baumgarten'schen Angelegenheit, welcher vor dem Abdrucke von mir eingesehen und gebilligt ist, will ich noch Das hinzufügen, was nach meiner Meinung der an Dr. Baumgarten gelangten unrichtigen Nachricht allein zu Grunde liegen kann. Als Jurist auf schärfere Wendungen des Consistorial-Erachtens angeredet, habe ich gesagt, daß man über deren Zweckmäßigkeit verschiedener Ansicht sein, hingegen in einem nach der Norm gerichtlicher Entscheidungsgründe nicht zu bemessenden Gutachten dergleichen Ausdrücke gerechter Indignation für unzulässig nicht halten könne. Uebrigens sei Einiges, und speciell ein aus dem Ministerial-Rescripte an das Consistorium wiederholt herübergenommenes Wort auf meinen Wunsch auch ungesagt geblieben. Von „Leidenschaftlichkeit" aber meines Herrn Collegen Krabbe habe ich weder je etwas bemerkt, noch je etwas behauptet; und niemals ist es mir in den Sinn gekommen, meine Mitverantwortlichkeit für das Verfahren des Consistoriums in der Baumgarten'schen Sache irgendwie mindern zu wollen, oder mich ihr entzogen zu wünschen.

Rostock, den 9. December 1858.

Mejer.

IV.

Neue Schriften über das heilige Predigtamt.

Von W. Flörcke.

II.

Hiermit verlassen wir die Pregersche Arbeit und wenden uns der andern von Lechler zu und zwar noch in demselben Gedankenzusammenhange verbleibend. Wie sich uns nämlich oben die ganze Fremdartigkeit der Pregerschen Ansicht hinsichtlich der grundleglichen Dogmen aus der Verwechslung der Ethik und Physik ableitete, so giebt es auch im Gebiete der Amtslehre, geschweige denn der Lehre von der Kirche, ethische Relationen zu übersehen und zu erkennen. Einmal schon die göttliche Amtsstiftung selbst schließt ein ethisches Thun Gottes in sich und das schon insofern, als wir dieselbe nicht durch eine aprioristische Gedankenreihe, sondern lediglich durch ein göttlich „Wohlgefallen" erklären können; dann aber insofern, als es freie Liebesthat ist, wenn der selbstgenugsame Gott zu seiner Werke Ausrichtung Menschen mit Aemtern betraut und also zu seinen Mitarbeitern macht. Ebenso ist die Erhaltung desselben Amtes ein göttlich Ethisches. Denn welche Erfahrung muß der Herr nicht machen, mit wie viel Untreue und persönlicher Schuld sein heilig Amt nicht besudelt sehen! Nichtsdestoweniger erweist er sich als der Gerechte, sich selber Treue, alle neuen Mittel und Maßregeln verschmähend und seiner eignen Amtsstiftung trauend. Also nimmt der Herr selbst an der Menschen „Treue auf das Wort" Theil; und wo nur die neue Person in das eine und gleiche Amt gesetzt und das eine und gleiche Amt auf ihr Haupt gelegt wird, da vollendet sich auch das göttlich Ethische, und laut der obigen Corintherbriefstelle bewegt sich die ganze heilige Trinität in transscendenter Selbstbewegung um dies Amt, das so gering scheint, und um diese Person, die nur von ihrer Unwürdigkeit weiß. Und wo sollten wir aufhören, wollten wir auch nach dieser Seite

hin alle die ethischen Bezüge schildern oder auch nur nennen? Daß die Gemeinde die Amtsperson zeugt, zieht, opfert — das ist ethische That. Wiederum, daß die zu opfernde Person trotz aller Unwürdigkeit, dem bloßen Amtsstiftungsworte trauend, sich selber übersieht und das Gemeindeleben übersieht und durch des Wortes selbsteigne Kraft über alle die Sündhaftigkeiten und Elendigkeiten, die von beiden Punkten her Fluthen groß über sie dahin rauschen, in die Welt Gottes sich hineinheben läßt und also das Amt nimmt und das Amt thut, — das ist Alles ethische Praxis und ethische Wunderthat. Sahen wir nun, daß das Pregersche Buch das Amt lediglich als Frucht eines gemeindlichen Lebensprocesses faßt, so ruht mithin auch im Gebiete der Amtslehre der ganze Irrthum wiederum auf einer Verwechslung von Ethik und Physik: denn was ist nun noch Ethisches an diesem lediglich aus Gründen der „Anständigkeit" und Ordnung construirten Amte? Man irre sich nicht, der Mensch kann ihm selbst nichts nehmen, es sei ihm denn gegeben vom Himmel. Folglich: es giebt auch kein menschlich Ethisches, wo nicht das göttlich Ehische die Grundlage dafür hergiebt.*) Es giebt mithin innerhalb der Pregerschen Amtslehre überall kein Ethisches, weil das Göttliche ihm vollständig abhanden gekommen war. Wir sehen uns vielmehr in den unglücklichsten aller unglücklichen Gedankenkreise hineinversetzt, in den des Mandat Gebens und Mandat Nehmens und die graueste aller grauen Theorieen, die nämlich vom clerus naturalis, der den clerus posi-

*) Die contracliche Amtslehre tröstet sich und Andere damit, daß sie dennoch ein jus divinum des Amtes lehre, sofern nämlich der übertragende Factor juris divini sei, das geistliche Priesterthum. Aber wie das Volk bei uns sagt: er hat mich getröstet, wo statt der Gabe das bloße Wort gegeben wird, also hält sichs auch mit diesem Troste. Denn ist es nicht zu offenbar, als daß noch darüber zu reden, daß die zugegebener Maaßen wirklich thätigen Factoren bei der contractlichen Amtsstiftung, „Anständigkeit und Ordnung", bereits der alten Menschheit angehören? Mithin kein anderes jus divinum resultirt hier, als welches jedes anständig und ordentlich Existirende auch inne hat, mithin überall kein jus divinum im kirchlichen Sinne.

Trübung erspart. Um so mehr haben wir auf des Verf. Vorgang aufmerksam zu machen und zur Nachfolge aufzufordern, so jedoch, daß wir mit des Verf. thatsächlicher Befolgung nicht völlig übereinstimmen können. Der Verf. giebt auf den angeführten Seiten die Lehre von der Kirche nach den Gleichnissen des Herrn, und hier möchte doch zunächst gefragt werden: warum nicht auch nach der übrigen Lehre des Herrn, nach der Bergpredigt u. s. w.? Wichtiger aber däucht uns die Frage: warum nicht auch nach des Herrn ganzer Sendung und ganzem Werke? Hier hat das Pregersche Buch den Vorzug, daß es die ganze Gegenwart der Kirche von der Rechten aus verstehen will; und gerade die Rechte ist der einzige Punkt, von welchem Klarheit und Licht kommt. Ja vor allen Dingen muß ich wissen, wie der erhöhte Christus zur Kirche steht, und muß mithin wissen, welches die Kirchen bauende Bedeutung der Thatsachen dieser Erhöhung sei, namentlich der Himmelfahrt und des Sitzens zur Rechten. Es ist mithin ein wirklicher Mangel, der uns hier entgegentritt, und wir müssen leider sofort im Gebiete der Kirchenlehre und Amtslehre selbst Schädigungen und Unvollkommenheiten erwarten. — Die Kirchenlehre giebt der Verf. nun, wie gesagt, zunächst nach den Gleichnissen, wobei er von der Einheit des Natur- und des Geistes-Lebens ausgeht und folgerichtig von der Natur her die Disposition empfängt. Die unorganische Welt (Mechanisches und Chemisches), die vernunftlosen Organismen, das Menschenleben in seiner Leiblichkeit, in seiner psychischen Natürlichkeit (Ehe, Hauswesen), in seiner Oeffentlichkeit (der König, das Königreich, die Königsbraut) — das sind die Momente, nach welchen die Gleichnisse geordnet werden. Mithin nicht die Selbstdisposition der Kirche, sondern eine von außen herzugebrachte hat sich hier geltend gemacht: denn bei aller Einheit der Physik und Ethik ist die Kirche doch ein dergestalt Geschichtliches, daß sie lediglich durch sich selber und ihrer eigenen Gliederung nach verstanden werden kann. Wir können uns also mit dieser Disposition nicht einverstanden erklären

und müssen der Meinung sein, daß z. B. die gänzliche Vernachlässigung des Gleichnisses vom Abendmahl eben sich aus dieser falschen Disposition erklärt, wie wir es andererseits für viel richtiger halten müssen, wenn der Verf. sich an die Reihenfolge der Gleichnisse beim heiligen Matthäus gehalten hätte, wobei ihm zweifellos auch eine Disposition entgegen getreten wäre. Im Uebrigen sind wir entzückt über die Fülle gesunder Gedanken, die uns hier gerade geboten wird — wahrhaftiges Holz des Lebens, das zur Gesundheit der Heiden dient. Wir heben nur Folgendes heraus. Wie es keinen Organismus giebt ohne eine unorganische rein stoffliche Basis, also kann auch die Kirche während ihres Weltlaufes solcher Basis nicht entbehren; es ist mithin vollständig in der Ordnung, wenn die Kirche auch den rein mechanischen Standpunkt aufnimmt, die Stufen der leiblichen wie der geistlichen Kindheit. Daß die Kirche dem Salze und Sauerteige verglichen wird, indicirt dies ihr Verhältniß zu den unorganischen Seiten des Geisterlebens, und ebenso bedeutet es ein ganzes Verhältniß der Kirche, wenn sie vernunftlosen Organismen verglichen wird und weiter, wenn sie mit des Menschen Leibe, Ehe, Hauswesen verglichen wird. Weil sie dem Leibe gleich ist, ja Christi Leib selbst ist*), weil mithin ihre Leiblichkeit von vornherein gesetzt ist, wie es denn auch rein moderne Abstraction ist, daß der Geist sich selbst seinen Leib zeuge: darum muß die Kirche Naturwesen sein, so nothwendig, als sie geistiges Wesen ist. Wenn nun aber ein jegliches Unternehmen und ein jeglicher Leib eines objectiven Stoffes bedarf, der von den Organen verarbeitet wird für den Leib, so bedarf auch die Kirche einer Masse, welche

*) Daß Apostel und Propheten der Gemeinde Hände sind, pflegt gegnerischer Seits durch die Frage bewiesen werden zu sollen: ob der ganze Leib nicht mehr sei, als die Hand und die Hand nicht des Leibes sei? Wiederum eine Frage mit viel Schein und wenig Gehalt: denn wenn sie ihr Ziel treffen sollte, müßte die Gemeinde als ihr eigner Leib gefaßt sein. Nun sie aber als Christi Leib gefaßt, ist auch klar, wie die Hände nicht der Gemeinde, sondern Christo gehören und daher der Gemeinde gegenüber ihr eigen Recht und ihre eigne Autonomie haben.

wesentlich als geleitet erscheint, während sie andererseits die materielle Grundlage des geistlich=leiblichen Gesammtwesens bildet. Demgemäß gehen alle Lebensimpulse der Kirche von oben nach unten und nicht allein von dem Oben des Herrn Jesu, sondern auch von dem andern Oben der dominirenden Organe der Kirche selbst, welche zunächst den Impuls empfangen und von welchen her er sich fortpflanzt von Organ zu Organ. Andererseits aber, wenn der Leib nicht selbst das Haupt ist, wenn mithin das Gleichniß des Leibes übergehen kann in das der Ehe und des Hauswesens, tritt es auch evident hervor, daß, nachdem einmal die Kirche geschaffen, die neue Menschheit aus zwei Personen besteht, aus dem Herrn Jesus und aus der Kirche, deren Lebenskreise in alle Ewigkeit verschieden bleiben, wenn auch am Tage der großen Hochzeit dieselbe Kirche, welche nicht allein dienendes Hausweib, sondern auch geliebte Braut ist, aller Ehren und Würden des Bräutigams theilhaftig wird in ihrer Weise (d. h. nicht in empirischer, sondern in ethisch=realer). Was sollen wir nun hiezu sagen? Wir finden das Alles so köstlich und herrlich, daß wir dem Verf. nur den herzlichsten Dank sagen können und die Leser auffordern, diesen hervorragend köstlichen, geistreichen Abschnitt selbst zu lesen.

Aber um so dürftiger erscheint hiernach der folgende die „volle Kirchenlehre" darstellende Abschnitt (S. 54—58), denn zunächst gerade die Fülle fehlt, das „Volle und Vollständige". Es sind keineswegs die sämmtlichen aus den Gleichnissen gewonnenen Bausteine zu einem einheitlichen Gedankenbau verarbeitet und die wirklich vollzogene Lehre erscheint geradezu dürftig dem selbstgefundenen Reichthume gegenüber, ja nicht nur dürftig, sondern hier und da irrig und fehlsam. Wenn der Verf. nämlich lehrt, „das Wesen der Kirche sei durch zwei Elemente gebildet, durch ein Unpersönliches, resp. Leibliches (Wort, Sacrament, Ordnung, Sitte, Wahrzeichen, Werkzeug) und durch ein Persönliches, resp. Geistiges (heiliger Geist, Glaube, Liebe, Gebet, Charisma); wenn er ferner lehrt, auf der betreffenden Seite

seien nicht allein die Gnadenmittel zu nennen, denn das Wort habe Predigt gezeugt und Gebet und Liturgie und Gesang, die Taufe aber die Confirmation, das Abendmahl die Beichte, so daß mithin die ganze Fülle objectiver Normen und Ordnungen mit zur Kirche zu rechnen sei; wenn er mithin schließlich die Kirche als Anstalt und Gemeinde zugleich faßt, dann stecken wir allerdings noch immer dergestalt im Spiritualismus und grauer Theorie, daß wir vor allen Dingen dem Verf. wieder zu danken haben für diese grundrealistischen Anschauungen, deren durchsäuernder Kraft wir nur die weitesten Kreise geöffnet wünschen können. Aber die Freude an dem Ganzen kann uns doch nicht hindern, der einzelnen Abirrung zu gedenken, zumal wieder das Ganze durch dieselbe leidet. Hier rächt es sich nämlich, daß der Verf. nicht die Rechtfertigung, nicht die trinitarisch-geschichtlichen Relationen zu seinem Ausgangspunkte genommen hat und, was dasselbe ist, nicht den erhöhten Christus. Denn wo er hier die Kirche begreifen will, da bleibt ihm nichts Anderes, als wiederum ein Fremdes, Herzugebrachtes, nämlich der Gegensatz von Natur und Geist, von Unpersönlichem und Persönlichem. Die Kirche aber ist in der That ein so selbständig geschichtliches Concretum, daß ihr gegenüber der gedachte Begriff zur bloßen Abstraction wird und nun auch die tödtende verwirrende Wirkung aller bloßen Abstraction ausübt. Oder wohin ist der Verf. doch gekommen bei dieser Disposition: Persönliches und Unpersönliches! Da sehen wir nun auf des Persönlichen Seite den heiligen Geist stehen und auf des Unpersönlichen Wort und Sacrament. Also es giebt Geist ohne Gnadenmittel und Gnadenmittel ohne Geist! Wiederum sehen wir auf des Unpersönlichen Seite in eine Reihe gestellt Wort und Sacrament, Ordnung und Sitte. Also die römische Kirche hat völlig Recht, wenn sie die Productionen der Kirche als göttliche Stiftungen behandelt und mit göttlichem Rechte bekleidet. Und wie will der Verf. die Anstalt nun nennen, die er als integrirenden Bestandtheil der Kirche erkannt hat. Will er sie Heilsanstalt nennen? Aber dann hat er erst recht den

Römischen Recht gegeben und Ordnung und Sitte mit Heilskräftigkeit betraut. Oder will er sie als geschichtliche Institution fassen? Aber dann ist er thatsächlich dem reformirten Irrthume verfallen und hat die Gnadenmittel ihrer Gnadenmittelqualität beraubt! Aber der Verf. hat thatsächlich selbst das Ungenügende seiner Fassung erkannt. Wo er nämlich daran ist, die beiden Elemente der Kirche organisch zu ordnen, verzweifelt er an der organischen Einfügung und weil vorgeblich der höhere Einheitspunkt noch nicht gefunden, begnügt er sich mit der Coordination, die doch immer das Unorganische selbst ist. Und wie schwach sind hier seine Gründe! Derselbe Verf., der so schlagend nachgewiesen, daß Gnadenmittel, Ordnung u. s. w. ganz abgesehen von der Menschen Glauben oder Unglauben Existenz haben, glaubt hier die Coordination damit bewiesen zu haben, daß doch mit den Gnadenmitteln zugleich immer eine Art von Gemeinde dagewesen, an deren Glauben jene angeknüpft. Als ob das empirische Miteinander überall etwas beweisen könnte! und nicht darnach vielmehr gefragt würde: wo der Sachquell der Dinge liege, in den Gnadenmitteln oder in der Gemeinde? Aber hier fehlt dem Verf. allerdings der höhere Einheitspunkt, nämlich der erhöhte Herr Jesus in seiner Kirchenbezüglichkeit. Als wir des Verfs. Auseinandersetzung lasen (das Unpersönliche = Gnadenmittel u. s. w., das Persönliche — heiliger Geist u. s. w.), war es sofort unsere erste Frage: aber wo bleibt der Herr Jesus? Und daß er fortbleibt aus des Verfs. Darlegung, daß er wie in den Himmel gebannt scheint und dafür der Geist wie auf die Erde verbannt — das ist eben ein wirklicher großer Mangel und Irrthum, der nothwendig auch in der Amtslehre seine schlimmen Consequenzen finden wird. Laut unserer Corintherbriefstelle ist nämlich der Kirchenbau der ganzen Dreieinigkeit Werk und keineswegs des Geistes allein. Das wird zugestanden hinsichtlich der Kirchenschöpfung, aber leider nur zu häufig übersehen hinsichtlich der Kirchenerhaltung. Denn auch hinsichtlich dieser findet jenes Grundverhältniß statt. Oder

was ist Erhaltung anders, als mittelbare Schöpfung und fortgesetzte Schöpfung in der Form der Erhaltung? Folglich auch im Gebiete der Erhaltung reicht der Vater, von der einmal gesetzten Kirchenschöpfung her und innerhalb ihrer von ihm selbst gesetzten Grenzen, die Kräfte dar und der Sohn auf des Vaters Zeigen objectivirt sie, offenbart, gestaltet sie, und der heilige Geist auf des Sohnes Reden individualisirt sie, oder besser, eignet sie persönlich an. Folglich auch auf alle den Punkten, da es sich um Erhaltung des Objectiven an der Kirche handelt und darum auch um Erhaltung des Christenlebens in seiner Objectivität — auf allen den Punkten ist der erhöhte und eben darum allgegenwärtige Christus der setzende Factor, der Geist dagegen der aneignende, so daß dann gegen des Verfs. Meinung der Herr Jesus noch heute persönlich, wiewohl mittelbar, tauft, predigt u. s. w. Ebendarum ist aber auch die ganze Gegenständlichkeit des Christenthums, wie dieselbe in den heiligen Gnadenmitteln da ist, als des Sohnes diesseitige Hütte zu fassen; und von hier aus wird sich dann klar ergeben, wie wenig hier mit des Verfs. Coordination gethan ist; zugleich wird sich ergeben haben, wie ebenfalls gegen den Verf. die heiligen Gnadenmittel, als die Träger der diesseitigen Unmittelbarkeit des Herrn, schlechterdings zu sondern sein werden von den übrigen Ordnungen und Sitten, Wahrzeichen und Werkzeugen. Es wird sich hier mithin statt eines Zweifachen ein Dreifaches scheiden und unterscheiden, nämlich erstens das Gebiet des göttlichen Gebens (die Heilsanstalt und die ihr innewohnende Trinität, wie dieselbe Zwecks der Heilsmittheilung sich bestimmt hat), zweitens das Gebiet des Gott gewirkten menschlichen Nehmens (die Gemeinde), drittens das Gebiet der geschichtlichen Auswirkung Beides, jenes Gebens und dieses Nehmens (die kirchenpolitische Institution mitsammt der ganzen Mannigfaltigkeit kirchlicher Ordnung, Sitte u. s. w.). In dieser Weise wird die Betrachtung eine geschichtliche, die Einzigartigkeit der Kirche wirklich bezeugende geworden sein, und anstatt des Dualismus von Natur und Geist wird sie

ihre Einheit in Dem haben, der die persönliche Einheit von Natur und Geist ist, in dem erhöhten Herrn Jesus.

Von vornherein werden wir dann dieselben Grundgedanken auch in des Verfs. Amtslehre wieder zu finden erwarten dürfen. Und wir irren uns nicht; denn sofort tritt uns dieselbe realistische Tiefe entgegen, sowie dieselbe geistreiche Benutzung der Gleichnisse. Die Kirche als „ein organisches Weltganzes" erfordert ihren eignen Dienst, ihre eignen Organe und Aemter, die so gewißlich ihr göttlich angestiftet sein müssen, als ein Organismus ohne ursprüngliches Organ ein Unding ist. Von dem Gedanken aus erhebt der Verf. die Amtslehre aus den Gleichnissen und unterscheidet hier wieder die Vorbilder des Amtes in der unorganischen Welt, in der Pflanzen-, Thier- und Menschenwelt, nämlich seines Leibes, seiner Familie, seines Volkes Leben. Darauf bringt er von der 69sten Seite an die vollständigste Amtslehre, wobei er sofort den Gedanken eines unmittelbaren Amtes der Gemeinde präscribirt, weil das Amt schlechterdings nur zur Gemeinde stehe und die einzelne Person erfordere, während er andererseits von göttlicher Amtseinsetzung nicht anders gehandelt wissen will, als in dem Sinne eines sonderlichen Befehls des Herrn. Giebt es in dem Sinne göttliche Amtsstiftung? Um diese Frage bewegt sich daher der ganze nachfolgende Abschnitt von S. 73—110, der, wie nicht anders zu erwarten, in der Abweisung der Höflingschen und in der Rechtfertigung der Altlutherischen Amtslehre seine Mitte und seine Aufgabe hat. Wir empfehlen den ganzen Abschnitt zur eignen Lesung und können doch andererseits unsere Zustimmung nur bedingter Weise aussprechen. Daran freilich stoßen wir uns nicht, daß der Verf. die göttliche Amtsstiftung nicht nur rechtfertigt aus den Gesetzen der allgemeinen Offenbarung Gottes, sowie aus dem Begriffe des neutestamentlichen Gesetzes, sondern auch aus dem Zusammenhange des Alten und Neuen Testamentes. Im Gegentheil, es hat uns längst an der Zeit geschienen, das Wort des Herrn: „ich bin nicht gekommen aufzulösen, son-

dern zu erfüllen" auch für unsre Frage zur Anwendung zu bringen. Oder daß die alte Kirche die Anwendung irrig vollzogen, sollte uns das nicht vielmehr reizen die richtige zu suchen? Oder sollten wir das Geschrei fürchten, das uns sofort der Ceremonialgesetzlichkeit beschuldigt? Im Gegentheil es hat sich uns längst nicht mehr mit der Mündigkeit des Mannesalters Christi reimen wollen, durch die „bösen Gerüchte" uns beengen zu lassen. Danken wir daher dem Verf., daß er den Muth gehabt, den Bann zu durchbrechen und dem Alten Testamente seine Ehre zu geben auch in der Amtsfrage. Freilich wir betreten da unbekannte Gegenden und der Gefahren sind viele auf beiden Seiten. Denn nicht nur die Ceremonialgesetzlichkeit und Priesterlichkeit, sondern ebenso sehr die geschichtliche Identität der Aemter muß vermieden werden, wenn nicht die unheilvollsten Folgen eintreten sollen. Nichtsdestoweniger werden wir uns schon heute zu den grundlegenden Gedanken des Verf. bekennen können. Wenn er nämlich Ernst gemacht wissen will mit der erfüllenden Stellung des Neuen Testamentes und diese Erfüllung keineswegs in abstracten Gedanken, sondern in concreten entsprechenden Lebenserscheinungen erblicken will, — wer wird ihm da nicht Recht geben wollen? Folglich wird er dann aber auch damit Recht haben, daß das levitische Priesterthum seine Erfüllung schlechterdings nicht an dem geistlichen Priesterthum des Neuen Testamentes haben könne, weil dem Concreten das Allgemeine nicht entspreche und weil das geistliche Priesterthum überdies schon einmal eine Erfüllung vollziehe, die nämlich des alttestamentlichen allgemeinen Priesterthums. Folglich wird er dann auch Recht haben, wenn er das Verhältniß zwischen Körper und Schatten in seiner Bedeutung erkannt wissen will. Denn der Schatten muß doch in der That in allen Umrissen dem Körper entsprechen. Folglich wenn das schattenhafte Testament bereits sonderlichen heiligen Dienst hat, wie vielmehr wird dann nicht das körperhafte Testament ihn haben müssen? Wie mithin der Schatten des Körpers Wirkung ist und der Körper dem Schat-

ten voraufgeht, ebenso muß auch die göttliche Amtsstiftung im Neuen Testamente das Erste und Gewisseste sein im Vergleiche mit der alttestamentlichen Amtsstiftung, deren göttlicher Ursprung doch feststeht. Diese Gedanken sind eine wahre Bereicherung für die Theologen der Gegenwart. Oder wären wir durch dieselben bereits über die oben angedeuteten Grenzen hinaus geführt? Wir meinen nicht, denn der Schatten des Alten Testaments weist vielmehr auf eine Leibhaftigkeit des Neuen hin, die selbst noch jenseit der gegenwärtigen Erscheinung liegt. Wir denken an den ganzen Reichthum heiliger Lebensmannigfaltigkeit, wie ihn das bürgerliche und gottesdienstliche Gesetz des Alten Bundes in vorbildlicher Beziehung offenbart. Auch hinsichtlich der genannten Seiten wird das Neue Testament die Erfüllung bringen, und wenn nun diese Erfüllung schlechterdings nicht in allgemeinen Gedanken oder allgemeinen Verhältnissen zu Stand und Wesen kommen wird, sondern im Gegentheil in der verklärten Lebenserscheinung des Alten, wie vielmehr wird dann nicht der geschichtliche Träger dieser ganzen Mannigfaltigkeit, nämlich der heilige Dienst, auch seine leibhafte Erfüllung fordern.

Mithin wenn der Verf. bei der Amtsfrage auf den heiligen Dienst des Alten Bundes recurrirt, so ärgern wir uns nicht darum, sondern danken ihm und empfehlen sein Vorgehen zur Nachfolge. Nichtsdestoweniger liegt unser Bedenken fast nach derselben Seite hin. Wo sich der Verf. nämlich mit der römischen Successionslehre auseinandersetzt (S. 73), da scheint dies in keineswegs genügender Weise zu geschehen. Führt er ja doch Stellen wie diese aus der lutherischen Normalzeit an: „die Schlüssel des Himmelreichs sind Petro und den übrigen Jüngern sammt allen getreuen Nachfolgern im Predigtamte gegeben", ohne sich die Bedeutung der Stellen klar zu machen. Oder hat die lutherische Kirche damit wirklich die römische Succession gelehrt? Nicht im Mindesten, denn was dem Römischen causaler, das ist dem Lutheraner lediglich geschichtlicher, kirchenrechtlicher Factor. In der Successionslehre concentrirt sich der ganze römische

Irrthum, sofern die durch die sacramentliche Fassung der Ordination gewordene Andersartigkeit der priesterlichen Person gerade mittels der Succession von Geschlecht zu Geschlecht sich erhält. Und wovon kann die lutherische Kirche nun doch ferner sein, als von derartigen Gedanken? Die lutherische Kirche lehrt eine thatsächliche, aber darum eben keine dogmatische Succession, eine kirchenrechtliche, aber darum eben keine heilsordnungsmäßige. Die Thatsache der Succession steht ihr fest, so wie das Andere, daß der Begriff des Amtes es erfordere, daß Amt Amt setze. Aber damit eben verlegt sie die Succession in das Gebiet der Geschichte und stellt das Amt eben damit frei von der causalen Bedingung der Succession. Und daß der Verf. diese tief greifenden Unterschiede nun übersehen, wird das nicht etwa auf einen thatsächlichen Irrthum nach dieser Seite hinweisen? Wir erinnern uns, wie im Gebiete der Lehre von der Kirche der abstracte Begriff des Persönlichen und Unpersönlichen, ja die Abstraction von Natur und Geist in der Art die ganze Betrachtung beherrschte, daß die unmittelbare Causation des erhöhten Christus übersehen wurde. Und diese selbe Vernachlässigung in ihrer Beziehung auf das Amt, gebiert sie nicht mit Nothwendigkeit die absolute Succession? Mindestens, wird der Verf. noch auseinander halten können Gnadenmittel und Amt, Christi unmittelbares Wirken in Wort und Sacrament und den öffentlichen Dienst, welchen dies Wirken sich geschaffen hat? Wir müssen mit herzlicher Betrübniß gestehen, daß es dem Verf. nicht gelungen ist, daß er vielmehr bis zu der Position fortgeschritten ist, das Amt als Gnadenmittel und somit den Stand der Amtsträger als göttliche Stiftung zu proclamiren (S. 107 ff.). Das ist von den weittragendsten unheilvollsten Folgen; und in der allerentschiedensten Weise müssen wir es aussprechen, daß wir keinen Theil haben an solcher Amtslehre. Es war überschwängliche Gnade, als Gott der Herr wieder Glauben weckte in der Kirche, und wiederum war es überschwängliche Gnade, als er den Glauben wieder in der Kirche Wahrheit und der Kirche Zucht

einführte. Wo mithin für die Objectivität kirchlicher Lehre und kirchlicher Lebensgestaltung eingestanden wird, da wird auch für alle die höchsten Güter der Menschheit eingestanden, religiöse wie politische, kirchliche wie sociale; und wie Deutschland auch seiner politischen Seite nach Kirchenstiftung ist, woher möchte dieser armen Zeit wieder organisches Leben und organische Lebensanschauung kommen, als von der Kirche her? Es ist wunderbar, das erste litterarische Zeugniß christlichen Volkslebens unter uns, — wir meinen den Heliand — wie hat es die organische, ins Ganze und Gegliederte gehende Grundanschauung unseres deutschen Volkes in der unerwartetsten Weise ausgesprochen! Der Herr Jesus wird zum Landeshirten und Völkerkönig, seine Apostelschaar zur umgebenden Fürstenmenge, seine Hörerschaft zur Volksversammlung; und wo er dann seinen Mund aufthut, das eigne Kind Gottes, da redet er nicht von der Einzelnen Heil, sondern von der ganzen Völker Beschaffenheit, wenn sie Gott gefallen wollen. So tief gegründet ist die organische Anschauung in unseres Volkes Art; und wenn wir nun den ganzen Jammer abstracter Zerflossenheit alle Tage wahrnehmen, beides mit herzlichem Widerwillen und aufrichtigem Hasse und andererseits wissen, wie lediglich von der Kirche her der Umschwung der Gedanken zu erwarten steht, ohne den wir verloren gehen und mit den Juden in einer Reihe zum Gespött der Völker werden — soll uns das denn nicht mit heiliger Furcht die Lippen heiligen, die wir gewürdigt sind an diesem Rettungswerk eines ganzen Volkes selbständig mitzuwirken? Da gilt es mithin die allerbängste Furcht, daß wir nicht Eignes vorbringen und an Gewagtem Wohlgefallen nehmend die geringen Reste öffentlicher Feststellung zerstören helfen. Zu solchen Resten gehören nun aber die heiligen Gnadenmittel eben und was unser Volk noch an lutherischem Wesen hat, das hängt an der Einzigartigkeit der Gnadenmittel, wie das Kind an der Mutterbrust. Das weiß der Verf. und kann's nun doch über sich gewinnen, diesen theuersten aller theuren Reste zu zerstören an seinem Theile. Denn

wo bleiben Wort und Sacrament, wenn das Alles Gnadenmittel sein soll, wodurch Gnade sich anbietet? Bekanntlich, wenn alles Wunder, bleibt nichts mehr Wunder; und wenn nun jedes Gesangbuch, jeder Katechismus, jedes Kreuz und heilige Wahrzeichen und wiederum jeder Christum bekennende Mensch nach des Verf. Meinung zum Gnadenmittel wird, was hat er dann doch für das Amt an specifischer Dignität gewonnen? Daß sich durch das Amt neben Wort und Sacrament der heilige Geist mittheile — dies „neben", wir rechnen es dem Verf. vor Gott zur Sünde, für die er in sein Kämmerlein zu gehen und Absolution zu suchen hat. Freilich der Verf. kann sich auf die bekannte Stelle der Apologie berufen. Aber haben wir wirklich ihn hier nöthig zu widerlegen? Oder wird er die Lehre von Christo aus den vornicänischen Vätern entnehmen und damit das Nicänum widerlegen wollen? Ganz derselbe Fall aber findet hier eben statt. In Bezug auf den so erkennbaren Abschluß der betreffenden Lehre, wie derselbe in der Thatsache der lutherischen Kirche selbst vorliegt, nimmt nicht die Apologie selbst, wohl aber die beregte Aeußerung derselben die Stelle des Vorsymbolischen ein, so gewiß überhaupt das Symbol in seiner sich selbst rectificirenden Ganzheit und mithin von seinem Abschlusse aus verstanden sein will. Und haben wir andererseits wirklich noch nöthig, den Verf. auf die unheilvolle praktische Consequenz seiner Lehre aufmerksam zu machen? Denn das macht doch für das lutherische Bewußtsein das Sacrament, daß dasselbe mittels einer immer verschiedenen himmlischen Sache die eine und gleiche justificirende Gnade mittheilt. Mithin wenn er das Amt zum Sacramente macht, neben den übrigen Gnadenmitteln, dann weist er auch die Gemeinden mit derselben Nothwendigkeit an das Amt, mit welcher er ihnen sagen wird, daß sie ohne die Mittel weder Geist noch Gnade empfangen. Er stellt das Amt und folgeweise die Amtsperson mithin in die Mitte zwischen Christum und die Gemeinden und muß sie lehren, daß justificirende Gnade zu empfangen sei durch das Amt wie durch das Wort u. s. w. —

Freilich, es liegt dem die Wahrheit zu Grunde, daß das Wort sich selbst als ein öffentlich zu predigendes gesetzt, so daß mithin die Gemeinden mit ganzer Nothwendigkeit an das Amt solcher öffentlichen Predigt zu weisen sind. Aber wo dies geschieht, erscheint doch das Amt lediglich als das vom Wort zu seinem Dienst gesetzte, während der Verf. dasselbe so vollständig über den Kreis des Dienstes erhebt, daß er's zur materiellen Quelle der Gnade macht. Und da erwäge man noch Folgendes. Wort und Sacrament nämlich sind doch an ihnen selber nichts Eigenes, bilden vielmehr nur die Diesseitigkeit der Unmittelbarkeit Christi. Mithin auch das Amt macht der Verf. zu einem Bestandtheil der Diesseitigkeit Christi; und welche unheilvollen Folgen wird nun dies nicht wieder haben? Denn die übrigen Gnadenmittel anlangend, ist es die unpersönliche Creatur, die Sprache in ihrer Allgemeinheit, Wasser, Speise, welche zur Trägerschaft jener Unmittelbarkeit Christi berufen ist. Bei des Verf. neu proclamirtem Gnadenmittel aber ist es die persönliche Creatur, d. h. das Amt und mithin die Amtsperson, welche solchen Beruf empfangen soll; und wie will der Verf. nun der unheilvollen Consequenz einer durch das Amt sich noch fortsetzenden Offenbarung entgehen? Denn die Unmittelbarkeit Christi, zusammengedacht mit der persönlichen Trägerin, giebt sie nicht in der That den Begriff der neuschöpferischen Offenbarung? Solche Wundermenschen sind die heiligen Apostel gewesen und zu solchen Wundermenschen erhebt der Verf. die Träger des Amtes also auch! Es giebt mithin noch neue Offenbarung! Es giebt noch Wunder zu erwarten! Es giebt einen in Succession sich fortsetzenden heilvermittelnden Stand, an dessen Werk die Gemeinden gewiesen sind, als an der Offenbarung materielle Quelle! Will nun der Verf. solches Alles? Wir trauen seinem lutherischen Gewissen und antworten mit voller Zuversicht: Nein. Aber eben deswegen trauen wir ihm auch, daß er sein köstliches Buch, dem wir die zweite und dritte Auflage von ganzem Herzen wünschen, in Zukunft von solcher Zuthat, wie die proclamirte

Gnadenmittelqualität des Amtes dies ist, befreien und reinigen wird.

Aber freilich annäherungsweise scheinen die angedeuteten Consequenzen allerdings vollzogen zu sein in unserem Buche. Wir rechnen hierher die Lehre, daß laut 1. Cor. 9, 11 der geistliche Stand göttliche Stiftung sei. Allerdings nämlich liegt ein göttlicher Wille vor, daß das Amt Nahrungsquelle werde, Lebensberuf erzeuge; und wer wird sich ärgern dürfen, wenn wir diesen Beruf um seines Objectes willen einen heiligen heißen und einen geistlichen? Aber wie dem auch sein mag; wir können zunächst schon nicht glauben, daß die Epistel das Gebiet sei für göttliche Stiftungen. Die göttliche Stiftung geht allerwegen ihrer entsprechenden Geschichte vorauf und die Epistel ist doch eben Geschichte auf Grund göttlicher Stiftungen. Wir sehen uns mithin an die classischen, die göttlichen Stiftungen betreffenden Stellen des Evangeliums gewiesen; und mag der Verf. uns hier nun auch nur eine einzige Stelle nennen, da der Stand, der Lebensberuf, unmittelbares Object des stiftenden Wortes wäre? Wir wissen keine und können mithin nur sagen: das Amt sei als ein solches gestiftet, daß es auch den entsprechenden Stand erzeuge, sodaß dieser mithin schlechterdings nur der Geschichte angehöre. Der verehrte Herr Verf. wolle uns nicht mißverstehen. Wir lehren auch den geistlichen Stand, wir halten es auch für pietistische Hoffahrt, wo an solchem Namen, so alt als die Kirche, Aergerniß genommen wird, wo man sich uns zu sagen untersteht, daß wir für unsern Beichtvaternamen ins Kämmerlein zu gehen Ursache haben. Aber wir können nichtsdestoweniger die göttliche Stiftung des Standes im Unterschiede von dem Amte nicht zugeben, weil es die Schrift nicht giebt, und wir geben dem verehrten Herrn Verf. zu bedenken, wo hinaus es mit solcher Lehre laufe, die freilich consequente Folge der Gnadenmittelqualität des Amtes, aber eben deswegen schon uns verboten bleiben soll, damit wir diese arme verwirrte Zeit nicht noch mehr verwirren.

Ferner möchten wir hierher rechnen: was im zweiten Theile über die Fortsetzung des Apostolats gesagt ist, limitirt freilich genug, aber doch immer noch verfänglich, wie uns däucht. Der Verf. lehrt nämlich die Annahme eines noch fortdauernden Apostolats, S. 105 ff., während er doch zugleich die Ableitung des Presbyterats und Episkopats aus jenem zugiebt. Er lehrt: es müsse zu jeder Zeit ein Amt in der Kirche geben, „das, von keinem anderen menschlichen Amte abhängig, unmittelbar unter Christo stehe und als solches je für seinen bestimmten Kreis Quelle und Mittelpunkt aller anderen Aemter sei;" und wo ein Consistorium, meint er weiter, so steht, daß es keine Behörde weiter über sich erkenne u. s. w., da sei in der That ein solches Amt vorhanden. Diese Lehre nun däucht uns die allerbedenklichste und hätten wir Lust an Polemik, wir könnten ihn, den wahrhaftigen Lutheraner, zum schlimmsten Römling machen. Denn Niemand wird nach den angeführten Stellen zweifeln können, daß der Verf. in der That die Fortdauer des identischen Apostolats lehrt, weil eben die unmittelbare Stellung desselben zu Christo und die Abhängigkeit aller übrigen Aemter von demselben, wie beides der Verf. für die Gegenwart fordert, die Kriterien des Apostolats sind. Es ist mithin wieder ein gar unheilvoll Ding, das der Verf. dieser rathlosen von jedem Neuen imponirten und nach Auctorität dürstenden Zeit bringt. Denn aller kirchenrechtliche Irrthum darüber mindestens hat nur diese eine Quelle der Vermengung der apostolischen und der gegenwärtigen Zeit.

(Schluß folgt.)

I.

Der „Schriftbeweis" des Dr. J. Chr. K. v. Hofmann.

Von Kliefoth.

Zweiter Artikel.

In unserm ersten Artikel haben wir das Vorhaben von Hofmann's, die Christenlehre als ein geschlossenes System aus dem „Christenthum", aus der Thatsache der Wiedergeburt herleiten zu wollen, als ein undurchführbares bezeichnen und urtheilen müssen, daß die Anwendung einer solchen wissenschaftlichen Methode auf den christlichen Lehrstoff nur mancherlei Schmälerung und Trübung der geoffenbarten Wahrheit zum Resultat haben könne. Es liegt uns nun ob, dies an dem v. H.schen System nachzuweisen; und wir werden diese Beleuchtung des „Systems" allem Weiteren voraufgehen lassen müssen, weil v. H. sein System, in acht Lehrstücke getheilt, vorangestellt hat, um darnach die Positionen desselben an der Schrift nachzuweisen. So gehen wir denn vor Allem auf das „erste Lehrstück" näher ein, indem wir dasselbe zur Bequemlichkeit unserer Leser hierunter *) abdrucken lassen.

*) „Erstes Lehrstück. 1. Das Christenthum ist ein persönliches Verhältniß, weil ein Verhältniß der Liebesgemeinschaft, Gottes und der Menschheit, also ein Verhältniß Gottes nicht blos als der Macht, deren die Welt ist, sondern als des sein selbst seienden, des ewigen Ich zu gewordenem Ich. 2. Vermittelt ist die Liebesgemeinschaft Gottes und des Christen in dem Menschen Jesus Christus, nicht in irgend Etwas von ihm, sondern in ihm selbst, und nicht blos in dem gewesenen, sondern in dem gegenwärtigen. Der Christ steht mit Gott in persönlicher Gemeinschaft, indem mit Jesu Christo. 3. Die so vermittelte Liebesgemeinschaft Gottes und des Christen hat zu ihrer Voraussetzung eine Gemeinschaft Gottes und Jesu Christi, welche, da an ihr Theil haben und in persönlicher Gemeinschaft mit Gott stehen eins und dasselbe ist, indem Verhältniß Gottes zu dem Menschen Jesus, zugleich innergöttliches Verhältniß sein muß, als jenes geworden, als dieses ewig. 4. In der christlichen Lebensgemeinschaft mit Gott

Im ersten Lehrsatze soll dem „Christenthum" abgesehen werden, daß Gott Person ist, daß er die absolute Macht über die Welt ist, und daß er sich zu uns und der Welt wie der Ewige zu den Gewordenen verhält. Mit anderen Worten: Was die gewöhnliche Dogmatik da darzustellen sucht, wo sie von Gottes Sein, Wesen, Eigenschaften und Verhältniß zur Welt handelt, das soll hier aus der Thatsache der Wiedergeburt

---

als einer Liebesgemeinschaft ist das Verhältniß des Menschen zu Gott zur Vollendung gelangt. Demnach muß das, worin die Lebensgemeinschaft des Christen als solchen mit Christo und so mit Gott steht, also der wirksam gegenwärtige Grund des christlichen Lebens, wesentlich eins sein mit dem, worin die Lebensgemeinschaft des Menschen als solchen mit Gott steht, eins also mit dem wirksam gegenwärtigen Grunde des menschlichen Lebens. Oder, mit anderen Worten, der wirkende Geist des christlichen Lebens ist wesentlich einer und derselbe mit dem des menschlichen. Hiernach wohnt er aber, wie unserer Gemeinschaft mit Gott, so auch der des Menschen Jesus inne, welche innergöttliches Verhältniß ist, und ist also nicht ein gewordenes Etwas, sondern gleich persönlich und gleich ewig mit Christo, innergöttliches Ich. 5. Die Liebesgemeinschaft Gottes und des Christen hat also zu ihrer ewigen Voraussetzung ein innergöttliches Verhältniß, welches Gemeinschaft Gottes und des Menschen Jesus im Geiste Beider, und als solche die geschichtliche Voraussetzung der Gemeinschaft Gottes und des Christen geworden ist. Aus dem, wozu es geworden, erhellt, wofür es ist. Nämlich es ist ewiger Weise und es vollzieht sich geschichtlicher Weise für die im Christenthum verwirklichte Liebesgemeinschaft Gottes und der Menschheit. Damit, daß Gott dreieinig ist, will er auch den Menschen Gottes, daß er werde. Dieser sein Wille ist gleich ewig, wie seine Dreieinigkeit, und daß er dreieinig ist, das ist eins damit, daß er die Liebe ist. 6. Nicht irgend einer der gewordenen Menschen, sondern der zu Gott in innergöttlichem Verhältnisse stehende ist Mittler der Liebesgemeinschaft Gottes und des Menschen. Der ewige Wille Gottes, daß der Mensch Gottes werde, hat demnach einen ewigen Gegenstand innerhalb des innergöttlichen Verhältnisses, um sich auf Grund dessen seinen geschichtlichen Gegenstand zu schaffen, welcher also eine in jenem ewigen beschlossene Einheit ist. Nicht auf einzelne Menschen, oder auf die Menschen als einzelne, sondern auf den Menschen oder die Menschheit geht der ewige Gotteswille. 7. Und da die Liebesgemeinschaft Gottes und der Menschheit die Verwirklichung des mit dem innergöttlichen Verhältnisse zugleich gesetzten ewigen Gotteswillens ist, so giebt es nichts Anderes, was neben und außer ihr dieses ewigen Gotteswillens Inhalt wäre."

hergeleitet werden. Wie wird dies nun angefangen? Wie wir wissen, definirt v. H. das persönliche Christenthum als die durch Jesum Christum vermittelte Gemeinschaft Gottes und des Menschen. Diese Definitionsformel wird also vorangestellt, und aus ihr werden die bemeldeten Sätze in folgender Deduction herausgesponnen: Es wird angenommen, daß das Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, welches das Christenthum ist, ein Liebesverhältniß sei; liebt aber Gott, so muß er Person sein, denn nur persönliche Wesen sind liebefähig; und ist Gott eine Person, so ist er eben göttliche Person, also der ewig Allmächtige gegenüber der von ihm abhängigen gewordenen Welt. Diese Deduction könnte man nun, wie viele ihres Gleichen, passiren lassen, wenn sie eben Nichts sein wollte, als eine Verknüpfung der anderswoher, sei es aus der heiligen Schrift, sei es aus einer etwaigen natürlichen Gotteserkenntniß her bekannten und feststehenden Lehre von Gottes Sein, Wesen u. s. w. Aber v. H. hat uns versprochen, daß er den ganzen Inhalt des von ihm herzustellenden Lehrganzen in unverbrüchlicher Nothwendigkeit und ohne das Geringste von anderswoher herbei zu ziehen, herleiten will aus jener einfachsten Aussage des „Christenthums", daß es die in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und des Menschen sei. Und dieses Versprechen finden wir durch diese Deduction nach keiner Seite hin erfüllt.

Davon wollen wir hier absehen, daß, wie wir bereits in unserm ersten Artikel nachgewiesen haben, jene Definition keineswegs die einfachste und allgemeinste Aussage des „Christenthums" ist; wir wollen sie einstweilen gelten lassen. Aber gerade wenn wir so auf v. H.s eigenen Standpunkt treten, müssen wir **erstens** darauf aufmerksam machen, daß diese Definition hier in einer Fassung erscheint, welche bereits eine Supposition enthält: es heißt nicht, daß das Christenthum ein Gemeinschaftsverhältniß Gottes und **des Menschen**, sondern es heißt, daß dasselbe ein Gemeinschaftsverhältniß Gottes und **der Mensch-**

heit sei. Und das ist, wenn man unter „Christenthum" den persönlichen Christenstand, den Stand des Wiedergebornen versteht, lediglich eine Erschleichung. Daraus, daß ich einzelner Mensch als Wiedergeborner mich thatsächlich in Gemeinschaft mit Gott finde, folgt nimmermehr, daß auch zwischen der Menschheit und Gott ein solches Gemeinschaftsverhältniß bestände; noch läßt sich, daß Letzteres der Fall ist, daraus abnehmen oder erschließen, daß ich wiedergeboren und in Gottes Gemeinschaft bin. Vielmehr wird v. H. es eben anderswoher als aus seiner persönlichen Wiedergeburt wissen, daß Gott in Christo zu der ganzen Menschheit ein so und so bestimmtes Verhältniß hat. Ueberdem erhält aber auch die Definition selbst durch diese Supposition einen ganz andern und der thatsächlichen Wahrheit nicht mehr entsprechenden Inhalt. Wenn man unter Christenthum, wie v. H. laut seiner Einleitung will, das persönliche Christsein, die Wiedergeburt versteht, so kann man allerdings sagen, daß das Christenthum ein Gemeinschaftsverhältniß Gottes und des Menschen, nämlich dieses bestimmten wiedergeborenen Menschen sei; aber wenn man sagt, daß das Christenthum ein Gemeinschaftsverhältniß Gottes und der Menschheit sei, so muß man unter Christenthum etwas Anderes als die Wiedergeburt, muß man darunter das Gott mit der Welt versöhnende objective Heilswerk Christi verstehen, falls der Satz noch thatsächliche Wahrheit behalten soll. Denn wiedergeboren sind dermalen nur Einzelne, nicht die Menschheit; ein in der Wiedergeburt vollzogenes Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit besteht noch nicht; man kann vielmehr von einem zwischen Gott und der Menschheit in Christo gewordenen Verhältnisse nur insofern reden, als Gott seinerseits, durch das Heilswerk Christi versöhnt, die Menschheit wieder mit Gnaden ansieht. Will man also dem Satze, wie er lautet, einen mit der Wirklichkeit übereinstimmenden Sinn abgewinnen, so muß man unter „Christenthum" das objective Heilswerk Christi verstehen, und in dem Satze das ausgesagt finden, daß um Christi und seines

ein für alle Mal vollbrachten Werks willen Gott seines Theils der Menschheit wieder gnädig sei. Aber so läßt sich der Satz bei unserer Betrachtung doch auch wieder nicht fassen, denn dazu passen die anderen in demselben enthaltenen Bestimmungen nicht, daß das Verhältniß ein persönliches, ein Gemeinschafts-, ein Liebesverhältniß sei. Diese Bestimmungen passen nur, wenn man unter dem Christenthum den Stand der Wiedergeborenheit versteht. Denn zwischen dem Wiedergebornen und Gott ist allerdings ein persönliches Verhältniß, da sind Liebe und Gegenliebe, da ist gegenseitiges Verhältniß; aber zwischen dem unwiedergeborenen Theil der Menschheit und Gott, also auch zwischen der Menschheit als Ganzem und Gott ist kein persönliches Verhältniß, da ist wohl um Christi willen Liebe Gottes zu der Menschheit, aber nicht Liebe der Menschheit zu Gott; da ist nicht Gemeinschafts-, nicht gegenseitiges Verhältniß, sondern vorerst nur das einseitige Gnadenverhältniß des in Christo versöhnten Gottes zu der Menschheit, welches in dem Maaße persönliches Verhältniß zwischen Gott und den einzelnen Menschen wird, als Letztere sich als Einzelne wiedergebären lassen. Zuvörderst also wird nicht in „unverbrüchlicher Nothwendigkeit", sondern ganz willkürlich und äußerlich statt des Menschen die Menschheit gesetzt, damit aber auch Das, was nur von dem wiedergeborenen Menschen gilt, an welchem das Heil Christi bereits seine Wirkung gethan hat, ohne Weiteres auf die ganze Menschheit übertragen, und so über das Verhältniß Gottes zu der Menschheit Etwas ausgesagt, was nicht so ist; und das kommt ganz einfach daher, wenn man aus den Wirkungen des göttlichen Heilswerks am persönlichen Einzelleben nach rückwärts das göttliche Heilswerk selbst erschließen will.

Noch viel bedenklicher muß es uns erscheinen, wenn zweitens das im Christenthum gegebene Verhältniß Gottes und des Menschen ohne Weiteres als ein Liebesverhältniß gesetzt wird. Gewiß besteht zwischen dem Wiedergebornen und Gott ein Verhältniß der Liebe, aber es ist dies nicht ein Verhältniß

von jeher ungetrübter Liebe, sondern ein Verhältniß wiederhergestellter Liebe, eine durch Versöhnung vermittelte Liebe. So gewiß die Wiedergeburt aus dem Glauben wird, der Glaube aber die zwei unzertrennlichen Momente der Buße und des Vertrauens in die Gnade Christi in sich faßt, so gewiß weiß sich der Wiedergeborene nicht in einem Verhältnisse zu Gott, welches Nichts als Liebe wäre, sondern er weiß von einem Zorn Gottes, der sich ihm in täglicher Buße zu schmecken giebt, und von einem Gericht Gottes, das sich durch das Kreuz Christi in seiner Buße an ihm vollzieht; darum weiß er die Liebe zwischen Gott und ihm nicht als eine naturwüchsige, sondern als eine neue, die aus dem Zorne Gottes über ihm und aus seiner Feindschaft gegen Gott durch die Gnade Christi herausgeboren ist; und wenn er daher das zwischen ihm und Gott bestehende Verhältniß beschreiben will, so wird er Gottes Verhältniß zu sich am liebsten ein Gnadenverhältniß, und sein Verhältniß zu Gott am liebsten das eines verlornen und wiedergefundenen Kindes nennen. Diese Momente alle sind auch der Wiedergeburt so wesentlich, daß, wenn man das durch die Wiedergeburt zwischen Gott und dem Menschen gesetzte Verhältniß schlechtweg als eine Liebesgemeinschaft beschreibt, gerade das Eigenthümliche der in der Wiedergeburt sich vollziehenden Liebesgemeinschaft außer Betracht bleibt, ja daß man sagen muß, ein Wiedergeborener, der dahin kommen könnte sein Verhältniß zu Gott unter Absehen von jenen anderen Momenten als ein simples Liebesverhältniß anzusehen, wäre eben damit dem Stande der Wiedergeburt entfallen. Wollte also v. H. sich aus der Thatsache der Wiedergeburt entfalten lassen, welches das zwischen Gott und dem Wiedergebornen bestehende persönliche Verhältniß sei, so war Beides auszusagen, daß dasselbe ein Verhältniß durch die Gnade überwundener Feindschaft, und durch die Gnade gewordener Liebe sei; und wenn v. H. anders thut, wenn er unter völligem Absehen von dem Zornesverhältniß nur das Liebesverhältniß hervorhebt, so ist das nicht „unverbrüchliche Nothwendigkeit",

sondern abermal Willkür. Wir wissen wohl, daß v. H. von diesen anderen Momenten nicht absolut schweigt, daß er sie weiterhin nachbringt; aber das tadeln wir, daß er hier völlig von ihnen absieht und allein das Moment der Liebe hervorhebt. Es ist das nicht durch das Vorgeben gerechtfertigt, als ob der Zorn Gottes selbst eine Aeußerung der Liebe wäre. Dieser Satz ist, wie wir später sehen werden, nur halb wahr, und ist auch nicht nöthig, um für die verschiedenen Handlungsweisen Gottes die Einheit festzuhalten. Die verschiedenen Weisen Gottes sich zu verhalten, haben ihre Einheit in Gott selber und nicht in seiner Liebe. Vollends aber an dieser Stelle das Zornesverhältniß ganz fallen zu lassen und abstract die Liebesgemeinschaft hervorzuheben, ist sogar doppelte Willkür: was v. H. hier zunächst deduciren will, daß nämlich Gott Person sei, konnte er aus dem einen Moment so gut wie aus dem andern und aus beiden so gut wie aus Einem heraussetzen, denn weil Gott ein persönlicher Gott ist, darum liebt und zürnt er. Auch wolle Niemand meinen, daß wir eben darum von dieser Willkür nicht so groß Aufhebens machen sollten. Der Verfolg wird uns zeigen, daß das einseitige Betonen des Moments der Liebe durch das ganze System v. H.s hindurch geht: da wird der Zorn Gottes als Aeußerung seiner Liebe, die Strafe der Sünde als Selbstfolge der Sünde, die Sünde als Uebel, der Tod Jesu als Bewährung der Liebesgemeinschaft u. s. w. begriffen. Und wohin das Alles tendirt, bedarf keiner Ausführung. Wir wissen nicht, und wollen nicht untersuchen, ob v. H. zu diesen weiteren Anschauungen dadurch kommt, daß er hier am Anfange das Verhältniß Gottes zum Menschen in Christo als ein abstractes Liebesverhältniß setzt, oder ob er umgekehrt darum hier die Liebe Gottes einseitig betont, weil er im Fortgange zu jenen Anschauungen kommen will; aber so viel ist gewiß, daß hier einer der Punkte liegt, von wo aus das v. H.sche System und die Kirchenlehre divergiren.

Endlich drittens sind die Bestimmungen, daß Gott die

Macht sei, deren die Welt ist, und daß er der sein selbst seiende sei, und daß er sich zum Menschen wie das Ewige zum Gewordenen verhalte, in keiner Weise der Thatsache der Wiedergeburt entnommen. Was läge auch wohl in der Thatsache der Wiedergeburt, woraus sich das Verhältniß Gottes zur Welt erkennen ließe? So wird denn auch gar kein Versuch zu einer solchen Herleitung gemacht; man möchte denn das für eine solche Herleitung gelten lassen wollen, daß diese einzelnen Bestimmungen sich's gefallen lassen müssen, durch „weil", „also", „nicht blos", „sondern auch" verknüpft zu werden. Im Uebrigen werden die dem Wesen Gottes geltenden Bestimmungen einfach dem anderswoher bekannten Gottesbegriff entnommen und in das „geschlossene Lehrganze" eingetragen; und auf die Welt werden wir lediglich dadurch hingeleitet, daß vorher von der Menschheit, und noch weiter zurück von dem Menschen die Rede ist: es wird mit darum statt „des Menschen" die „Menschheit" eingeschoben, damit die bestochene Phantasie von dem Menschen zur Menschheit und von der Menschheit zur Welt fortgleite. Freilich ist denn auch der Fortschritt des Systems nicht ein dialektischer oder deß Etwas, sondern ein durch die Phantasie vermittelter.

In dem zweiten und dritten Lehrsatze soll nun, wie wir nach der Kirchenlehre uns ausdrücken würden, die zweite Person der Gottheit dem „Christenthum" abgesehen werden. Wir wollen da, um unsere Beleuchtung nicht unnöthig zu erweitern, einmal zugeben, daß sich einige der in diesen Sätzen zusammengestellten Bestimmungen aus der Thatsache der Wiedergeburt erheben lassen. Denn allerdings, wenn die Gemeinschaft Gottes und des Christen durch Jesum vermittelt ist, so folgt daraus oder liegt darin, daß dieser Jesus auch da sein, wenigstens da wirksam sein muß, wo ein Mensch in solche Gemeinschaft gesetzt wird, und nicht minder, daß dieser Jesus, wenn er Menschen mit Gott in Gemeinschaft setzen kann, selber mit Gott in Gemeinschaft stehen muß. Aber schon diesen Sätzen würde sich kein concreter und bestimmter Inhalt geben lassen, wenn wir

um zur reellen Erkenntniß von der Person Christi und von deren Verhältniß zum Vater zu gelangen lediglich darauf angewiesen wären, die einfachste Aussage des Christenthums sich selbst entfalten zu lassen. Den Beweis für diese unsere Behauptung liefert v. H. selbst damit, daß die weiteren Bestimmungen, durch welche er in diesen beiden Lehrsätzen die Person Christi und sein Verhältniß zum Vater näher zu beschreiben sucht, ihm nicht richtig oder nicht ausreichend gerathen. Zuvörderst wird in die einfachste Aussage des Christenthums ganz unvermittelt und ohne alle Herleitung eingeschoben, daß Jesus Christus Mensch war. Und da bestreiten wir natürlich nicht die Menschheit Jesu, aber wir müssen behaupten, daß wir von der Menschwerdung und von dem menschlich geschichtlichen Leben Jesu nicht aus unserer Wiedergeburt, sondern durch das Wort wissen, mittelst dessen wir wiedergeboren worden sind. Denn in unserer Wiedergeburt als derzeitiger Thatsache ist der Herr Christus in derjenigen vollen Herrlichkeit und Macht gesetzt, welche er jetzt zur Rechten des Vaters hat, denn als der erhöhte Gottes- und Menschensohn wiedergebiert er uns; wie aber es geschehen, daß dieser Herr der Herrlichkeit auch eine menschliche Natur gehabt hat und mit sich in die Herrlichkeit geführt hat, das Alles sagt uns unsere Wiedergeburt nicht, sondern das Wort Gottes sagt es uns oder vielmehr hat es uns zugleich mit unserer Wiedergeburt gesagt. Aber eben darum müssen wir gleich hier bei dem ersten Falle ein für alle Mal Verwahrung einlegen gegen eine wissenschaftliche Methode, welche Heilsthatsachen, von denen wir allein durch Gottes Gnadenwort wissen, als Nothwendigkeiten begreift, die so haben vorher gegangen sein müssen, weil die Thatsache unserer Wiedergeburt so vorliegt. Allerdings kann man in gewissem Sinne von Nothwendigkeit in den göttlichen Heilsthaten reden. Wenn man aus dem Worte Gottes weiß nicht allein, daß Gott einen Rathschluß des Heils vor aller Zeit gefaßt und worin derselbe bestand, sondern auch wie er denselben alsdann geschichtlich ausgeführt hat, so kann man dann diese Ausfüh-

rungsthatsachen mit der göttlichen Intention vergleichen, man kann die göttlichen Gedanken in jenen und warum sie so und nicht anders geschehen, zu verstehen suchen, und kann dann die Ergebnisse dieses Verständnisses als Nothwendigkeiten bezeichnen, und die einzelnen Heilsthatsachen verknüpfend sagen: weil Gott so und so wollte, so mußte so und so geschehen, damit so und so erfolge. Dabei bleibt denn zuvörderst salvirt, daß der Gnadenrath nicht ein Act der Nothwendigkeit in Gott, sondern ein Act der freiesten Gnade und des guten Wohlgefallens ist, denn von dem ersten Rathschluß selber wird bei dieser Betrachtungsweise nicht prädicirt, daß er so nothwendig gewesen. Ferner bleibt dabei auch hinsichtlich aller einzelnen den ewigen Rathschluß im Zeitlichen ausführenden Gottesthaten salvirt, daß sie fortgesetzt Acte der freien Gnade gewesen; denn wenn dieselben im Zusammenhange dieser Betrachtungsweise nothwendig genannt werden, so heißt das nicht, daß sie im Processe einer dialektischen Nothwendigkeit sich entwickelt hätten, sondern nur, daß Gott diejenigen Maaßnahmen genommen habe, welche unter den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen seinen ewigen Rath und Willen absolut erfüllten. Und somit bleibt in diesem Wege endlich auch das salvirt, daß Gott bei Ausführung seines Gnadenraths in freier Gnade mit den Menschen als mit von ihm frei geschaffenen Wesen gehandelt hat. Freilich ist dann das nicht der Begriff strenger, logischer, speculativer Nothwendigkeit, sondern es ist der Begriff geschichtlicher und relativer Nothwendigkeit, den man auch auf jedes andere historische Gebiet anwenden kann, wenn man dem auch da waltenden Finger Gottes nachspürt. Ganz anders aber stellt sich der Begriff der Nothwendigkeit unter v. H.s Behandlung. Von Hofmann will aus der vorliegenden Thatsache unserer Wiedergeburt nach rückwärts alle Heilsthatsachen und den ewigen Rathschluß selber erschließen in dem Wege, daß er sagt: weil wir jetzt wiedergeboren sind, so hat, um Solches zu ermöglichen, vorher das und das so und so gethan und gewollt sein müssen. Ein solches Zurückschließen kann aber nur dann

gelingen, wenn alle einzelnen Heilsthatsachen gerade so nothwendig geschehen mußten, um das Resultat unserer Wiedergeburt zu liefern, wenn sich Gott zur Erreichung dieses Zweckes auch nicht an einem einzigen Punkte zwei Wege boten; denn sobald Letzteres der Fall wäre, würde der Rückschließende vor einem Entweder — Oder zu stehen kommen, und das Rückschließen würde aufhören. Das v. H.sche Verfahren beruht mithin auf der Voraussetzung einer unabänderlichen Nothwendigkeit aller Heilsthatsachen im Ganzen und im Einzelnen, nach ihrem Bestande und nach ihrer Verknüpfung. Und diese Nothwendigkeit reicht dann auch bis in den göttlichen Gnadenrathschluß selbst zurück: wir erkennen an unserer Wiedergeburt, daß Gott uns liebt; sich so liebend zu verhalten, bringt das Wesen Gottes mit sich; also hat Gott in der Nothwendigkeit seines Wesens den Liebesrath fassen und so und so hinausführen müssen. Gegen solchen Determinismus des Systems ist nun aber außer Anderem namentlich das geltend zu machen, daß es dem Christenleben so wesentlich und nöthig ist wie dem Leibe das tägliche Brod, alle Heilsthatsachen und zwar jede einzeln für sich als Acte der freien Gnade und des guten Wohlgefallens Gottes anzusehen und anzubeten und zu loben und zu preisen, was Alles Nothwendigkeitsacten gegenüber natürlich wegfällt. In der That, wenn v. H. meint, daß er die Heilsthatsachen in seinem System richtig und oft richtiger als die Kirchenlehre gestellt habe, so mag er dagegen gewiß sein, daß er sie allesammt schon damit unrichtig gestellt hat, daß er sie in einen Determinismus des Systems einfügt, der alle freie Gnade Gottes zurückstellt, und uns nichts übrig läßt als das logische Vergnügen an der in dialektischer Nothwendigkeit sich vollziehenden zeitlichen Selbstentfaltung des ewigen Liebeswillens.

Weiter treffen wir die Bestimmung, daß unsere Liebesgemeinschaft mit Gott nicht in irgend Etwas von Christo, sondern in Christo selbst vermittelt sei. Der Satz will sagen: von einem Werke Christi sei überhaupt nicht zu reden, sondern in seiner

rungsthatsachen mit der göttlichen Intention vergleichen, man kann die göttlichen Gedanken in jenen und warum sie so und nicht anders geschehen, zu verstehen suchen, und kann dann die Ergebnisse dieses Verständnisses als Nothwendigkeiten bezeichnen, und die einzelnen Heilsthatsachen verknüpfend sagen: weil Gott so und so wollte, so mußte so und so geschehen, damit so und so erfolge. Dabei bleibt denn zuvörderst salvirt, daß der Gnadenrath nicht ein Act der Nothwendigkeit in Gott, sondern ein Act der freiesten Gnade und des guten Wohlgefallens ist, denn von dem ersten Rathschluß selber wird bei dieser Betrachtungsweise nicht prädicirt, daß er so nothwendig gewesen. Ferner bleibt dabei auch hinsichtlich aller einzelnen den ewigen Rathschluß im Zeitlichen ausführenden Gottesthaten salvirt, daß sie fortgesetzt Acte der freien Gnade gewesen; denn wenn dieselben im Zusammenhange dieser Betrachtungsweise nothwendig genannt werden, so heißt das nicht, daß sie im Processe einer dialektischen Nothwendigkeit sich entwickelt hätten, sondern nur, daß Gott diejenigen Maaßnahmen genommen habe, welche unter den gegebenen geschichtlichen Verhältnissen seinen ewigen Rath und Willen absolut erfüllten. Und somit bleibt in diesem Wege endlich auch das salvirt, daß Gott bei Ausführung seines Gnadenraths in freier Gnade mit den Menschen als mit von ihm frei geschaffenen Wesen gehandelt hat. Freilich ist dann das nicht der Begriff strenger, logischer, speculativer Nothwendigkeit, sondern es ist der Begriff geschichtlicher und relativer Nothwendigkeit, den man auch auf jedes andere historische Gebiet anwenden kann, wenn man dem auch da waltenden Finger Gottes nachspürt. Ganz anders aber stellt sich der Begriff der Nothwendigkeit unter v. H.s Behandlung. Von Hofmann will aus der vorliegenden Thatsache unserer Wiedergeburt nach rückwärts alle Heilsthatsachen und den ewigen Rathschluß selber erschließen in dem Wege, daß er sagt: weil wir jetzt wiedergeboren sind, so hat, um Solches zu ermöglichen, vorher das und das so und so gethan und gewollt sein müssen. Ein solches Zurückschließen kann aber nur dann

gelingen, wenn alle einzelnen Heilsthatsachen gerade so nothwendig geschehen mußten, um das Resultat unserer Wiedergeburt zu liefern, wenn sich Gott zur Erreichung dieses Zweckes auch nicht an einem einzigen Punkte zwei Wege boten; denn sobald Letzteres der Fall wäre, würde der Rückschließende vor einem Entweder — Oder zu stehen kommen, und das Rückschließen würde aufhören. Das v. H.sche Verfahren beruht mithin auf der Voraussetzung einer unabänderlichen Nothwendigkeit aller Heilsthatsachen im Ganzen und im Einzelnen, nach ihrem Bestande und nach ihrer Verknüpfung. Und diese Nothwendigkeit reicht dann auch bis in den göttlichen Gnadenrathschluß selbst zurück: wir erkennen an unserer Wiedergeburt, daß Gott uns liebt; sich so liebend zu verhalten, bringt das Wesen Gottes mit sich; also hat Gott in der Nothwendigkeit seines Wesens den Liebesrath fassen und so und so hinausführen müssen. Gegen solchen Determinismus des Systems ist nun aber außer Anderem namentlich das geltend zu machen, daß es dem Christenleben so wesentlich und nöthig ist wie dem Leibe das tägliche Brod, alle Heilsthatsachen und zwar jede einzeln für sich als Acte der freien Gnade und des guten Wohlgefallens Gottes anzusehen und anzubeten und zu loben und zu preisen, was Alles Nothwendigkeitsacten gegenüber natürlich wegfällt. In der That, wenn v. H. meint, daß er die Heilsthatsachen in seinem System richtig und oft richtiger als die Kirchenlehre gestellt habe, so mag er dagegen gewiß sein, daß er sie allesammt schon damit unrichtig gestellt hat, daß er sie in einen Determinismus des Systems einfügt, der alle freie Gnade Gottes zurückstellt, und uns nichts übrig läßt als das logische Vergnügen an der in dialektischer Nothwendigkeit sich vollziehenden zeitlichen Selbstentfaltung des ewigen Liebeswillens.

Weiter treffen wir die Bestimmung, daß unsere Liebesgemeinschaft mit Gott nicht in irgend Etwas von Christo, sondern in Christo selbst vermittelt sei. Der Satz will sagen: von einem Werke Christi sei überhaupt nicht zu reden, sondern in seiner

Liebes- und Lebensgemeinschaft faßt, so braucht er auch nur einen Heiland, der uns solche Gemeinschaft in seiner Person vermittelt. Aber eben darum müssen wir uns, weitere Erörterung vorbehalten, allen Inhalts dagegen verwahren, daß dieser das Werk Christi zersetzende Satz sich richtig aus der Thatsache unserer Wiedergeburt herleiten sollte. Vielmehr, so gewiß unsere Wiedergeburt nicht allein unser Leben in der Gemeinschaft Gottes, sondern vorgängig und principaliter auch unsere Versühnung vor Gott und unsere Versöhnung mit Gott in sich schließt, so gewiß setzt auch unsere Wiedergeburt, wenn doch einmal die Glaubenssätze im Wege der Voraussetzung gewonnen werden sollen, nicht allein eine uns in sich mit Gott in Gemeinschaft setzende Person, sondern auch ein Versühnungs- und Versöhnungswerk, überhaupt ein Vermittelungswerk dieser Person voraus. Wir können also in der in Rede stehenden Bestimmung nur einen nicht in unverbrüchlicher Nothwendigkeit, sondern mit voraus berechnender Absichtlichkeit eingefügten schiefen Satz erkennen; und nebenbei können wir an diesem Beispiele lernen, daß man den Glauben kränkt, die Wahrheit Gottes mindert und Rückschritte macht, wenn man die Schleiermacherschen Sätze, die ihrem Ursprungsverhältnisse entsprechend sämmtlich nur halbe Positionen sind, aus dem Gegensatze gegen den Rationalismus, aus welchem sie geboren sind, herausnimmt und sie gegen die kirchlichen Lehren und Anschauungen wendet.

Endlich finden wir die Bestimmung, daß Christus, weil er uns mit Gott in Gemeinschaft setzt, auch selbst in Gemeinschaft mit Gott stehen, und daß dieses Verhältniß Gottes und Christi ein ewiges, ein „innergöttliches Verhältniß" sein müsse. Wir wollen auch hier dem Dr. v. H. so weit folgen, als wir irgend können, d. h. wir wollen zugeben, daß man sagen könne: Weil wir als Wiedergeborne uns in Christo mit Gott in Gemeinschaft gesetzt befinden, so können wir daraus abnehmen, daß dieser Christus in Gemeinschaft und zwar in einer eben solchen Gemeinschaft mit Gott gestanden haben und stehen müsse, als

in welche er uns setzt, nach dem Satz, daß Einer nicht geben kann was er selbst nicht hat. Aber damit haben wir immer nur erst eine Liebesgemeinschaft, ein moralisches Verhältniß zwischen Christo und Gott, und es folgt daraus Nichts für ein ewiges Verhältniß, für eine Wesensgemeinschaft und Wesenseinheit, für ein „innergöttliches Verhältniß" Gottes und Christi. Ein solches wäre aus unserer Wiedergeburt nur dann zu erschließen, wenn wir in derselben durch Christum Gott gleich würden, denn dann, aber auch nur dann könnte man sagen, daß Christus, weil er uns in sich Gott gleich macht, selbst Gott gleich sein müsse, nach dem Satze, daß, wenn zwei Dinge einem dritten gleich sind, sie auch unter sich gleich sein müssen. Dieser Satz aber, der dem Dr. v. H. bei seiner Deduction sichtlich vorschwebt, ist hier unanwendlich, weil wir durch Christum nicht mit Gott wesenseinig gemacht, sondern nur in Gemeinschaft gesetzt werden. Demnach müssen wir läugnen, daß der Weg, aus unserer Wiedergeburt zurückzuschließen, der rechte Weg sei, um zur Erkenntniß des ewigen Verhältnisses Christi zu Gott zu kommen: nicht aus unserer Wiedergeburt und nicht aus einem Rückschlusse aus dem vorliegenden Thatbestande derselben, sondern dadurch, daß Gott es uns offenbart und gesagt hat in seinem Wort, wissen wir von dem „innergöttlichen Verhältnisse" Christi. Daß man uns nicht mißverstehe: Wir läugnen nicht, vielmehr viel weiter gehend als v. H. bekennen wir, daß uns Christus gar nicht wiedergebären könnte, wenn er nicht der ewige Sohn Gottes, vom Vater in Ewigkeit geboren, wäre; aber das läugnen wir, daß wir Solches ohne Gottes Wort durch Folgerung aus der Thatsache unserer Wiedergeburt erschließen könnten. Es ist das eben zweierlei. Es ist sehr gewiß, daß die Pflanze in meinem Garten nur durch Regen und Sonnenlicht gewachsen ist, und wenn ich anderweit weiß, was Regen und Sonne sind und wie sie sich zum Pflanzenleben verhalten, so habe ich's leicht nachzuweisen, daß Regen und Sonne so sein und wirken müssen, damit die Pflanze so wachse; aber wenn

ich von Regen und Sonne nichts weiß oder künstlicher Weise Nichts wissen soll, so soll ich's wohl lassen, aus der gewachsenen Pflanze zu deduciren, wie sie nur durch Sonne und Regen in diesen Stand gekommen, und daß Sonne und Regen sind, und was sie sind. Gerade so aber verhält sich's in unserm Falle. Und daß es sich so verhält, beweist uns Niemand besser als wiederum v. H. selber. Es geht hier v. H. denselben Weg, den schon Viele vor ihm gegangen sind: er will aus unserem thatsächlichen Christenleben heraus verstehen, was es um die ökonomische Trinität ist, und aus dieser heraus will er dann weiter erfolgern, was es um die Wesenstrinität ist, welche die ökonomische sich voraussetzt. Aber er kommt nun auch zu dem nämlichen Resultat, zu welchem Alle gekommen sind, die diesen Weg gingen. Man kann der ökonomischen Trinität und der Art, wie sie sich vor unserer Erfahrung erweist, wohl so viel absehen, daß sie irgend welchen ewigen Hintergrund haben wird; aber welcher dieser ist, läßt sich so wenig durch Rückschlüsse erfassen, als sich was die Sonne ist, bloß errathen läßt aus dem Lichtstrahl, den sie entsendet. So geschieht es denn, daß v. H. es zu keiner Wesenstrinität oder doch wenigstens nur zu einem Schatten davon bringt. Alle die Lehrbestimmungen, in welchen die Kirche das, was Gottes Wort uns über dies Geheimniß des göttlichen Wesens offenbart, zu fassen versucht hat, werden, weil sie sich nicht „herleiten" lassen, aufgegeben gegen die bloße und leere Bezeichnung eines „innergöttlichen Verhältnisses". Und darüber kommt v. H. nicht hinaus, auch im Schriftbeweis nicht. Es ist in dem geschichtlichen Jesus ein Etwas gewesen, das vor seiner Menschwerdung bei Gott, und auch eine Person, ein Ich war; aber was dies Ich war, läßt sich nicht sagen; der ewige Sohn Gottes, der Logos, aus Gott ewiglich gezeugt, gleicher Gott, das Alles war es nicht, denn das läßt sich der Thatsache der Wiedergeburt nicht absehen; diese Person ist ein räthselhaftes x, zu Gott in einem innergöttlichen Verhältnisse stehend, welches gleichfalls ein räthselhaftes x ist — das ist

Alles, was sich sagen läßt. Und wir stimmen vollkommen zu, daß dies Alles ist, was sich auf dem v. H.schen Wege sagen läßt. Aber wer hat uns denn gelehrt, die sachliche Ordnung umzukehren und die Wesenstrinität aus der Thatsache unserer Wiedergeburt zu errathen, statt die Thatsache unserer Wiedergeburt zu verstehen aus dem, was uns Gottes Wort über das Geheimniß der göttlichen Dreieinigkeit zu wissen thut? oder wer hat uns gelehrt, während wir unsere Systeme machen, von der heiligen Schrift abzusehen, und sie erst zu vergleichen, wenn wir unsere Systeme in unverbrüchlicher Nothwendigkeit fertig haben? Wir haben hier ein Beispiel, wie das „System" wesentliche Stücke der von Gott geoffenbarten Wahrheit wegschneiden muß, weil es sie mit seinen Deductionen nicht erreichen kann.

Das eben Gesagte gilt nun auch vom vierten Lehrsatze, sofern in demselben von der dritten Person der Trinität, und von dem fünften Lehrsatze, sofern in demselben von der Trinität im Allgemeinen gehandelt wird, und wir brauchen es also nicht zu wiederholen. Doch findet sich noch einiges Andere zu jedem dieser beiden Lehrsätze anzumerken.

Daß uns in den ersten Worten des vierten Lehrsatzes die Gemeinschaft des Christen mit Gott, nachdem sie uns im ersten Lehrsatze unvermittelt als eine Liebesgemeinschaft hingestellt worden, nun eben so unvermittelt und unhergeleitet auch als eine Lebensgemeinschaft eingeführt wird, davon würden wir absehen, wenn im Uebrigen Alles mit dieser Lebensgemeinschaft seine Richtigkeit hätte. Aber erstens fällt der Ausdruck „Lebensgemeinschaft" auf, um so mehr, da er gleichsam durch den Ausdruck Liebesgemeinschaft interpretirt wird. Es liegt ja auf der Hand, daß der Christ nicht in dem Sinne zu Gott in Lebensgemeinschaft steht, wie er zu ihm in Liebesgemeinschaft steht. Denn in der Liebe haben Gott und der Christ wirkliche Gemeinschaft, da liebt Gott den Christen und der Christ Gott, da ist Gegenseitigkeit des Gebens und Nehmens; aber hinsichtlich des Lebens steht es so, daß Gott dem Christen das Leben giebt

und der Christ es empfängt, da ist keine Gegenseitigkeit, keine Gemeinschaft im eigentlichen Sinne. Von einer Lebensgemeinschaft des Christen mit Gott kann man also streng genommen nicht reden, wenn man nicht unter solcher Lebensgemeinschaft das verstehen will, daß der Christ mit seinem Gott lebt, umgeht. Daß es aber hier nicht so, sondern daß es als dasjenige Verhältniß verstanden werden will, nach welchem Gott dem Christen das Leben giebt, das erhellt zur Genüge aus dem Folgenden, wo in der Lebensgemeinschaft mit Gott der wirksam gegenwärtige Grund des Lebens gefunden wird. Wie kommt nun v. H. dazu, da den inadäquaten Ausdruck „Lebens gemeinschaft" zu gebrauchen? Nun, es ist ja bloß der „Herleitung" wegen: es soll aus der einfachsten Aussage: Christenthum = Gemeinschaft Gottes und des Menschen der Satz hergeleitet werden, daß der heilige Geist Grund wie des christlichen so des menschlichen Lebens überhaupt sei, und da wird die Herleitung dadurch beschafft, daß der nicht ganz zutreffende Ausdruck „Gemeinschaft" zwischen den Vordersatz und den herzuleitenden Ausdruck in die Mitte gestellt wird. Wäre es nicht um diese Herleitung, so würde v. H. hier so gut wie nachher nicht von der Lebensgemeinschaft des Christen mit Gott, sondern von dem Lebensgrunde des Christen in Gott gesprochen haben. Aber nun hört es sich doch so an, als brächte sich die in Christo vermittelte Gemeinschaft Gottes und des Menschen selbst zur Aussage in der Lehre vom heiligen Geiste.

Zweitens fällt es auf, daß in dem Verhältnisse des Christen zu Gott das Verhältniß des Menschen zu Gott zur Vollendung gelangt sein, d. h. daß das Verhältniß, in welchem der Mensch außer und vor der Wiedergeburt zu Gott steht, durch die Wiedergeburt seine Vollendung erreicht haben soll. Zwiefach ist das Verhältniß, in welchem der Mensch vor und außer der Wiedergeburt zu Gott steht. Einmal steht er als Sünder zu ihm in dem Verhältnisse des Zornes Gottes über ihm und seiner Feindschaft gegen Gott. Von diesem Verhältnisse kann natürlich nicht

gemeint sein, daß es durch die Wiedergeburt vollendet sei, denn es ist vielmehr durch dieselbe beseitigt. Sodann steht er zu ihm in dem Verhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer; und dieses Verhältniß ist laut dem Folgenden gemeint. Aber auch von diesem Verhältniß kann man nicht sagen, daß es durch die Wiedergeburt zur Vollendung gelangt sei. Wollte man auch davon absehen, daß doch das natürlich geschöpfliche Leben des Menschen nicht so ganz außer allem Zusammenhange mit jenem Sünderverhältnisse gedacht werden kann, so wird man doch sagen müssen: Wenn das durch die Wiedergeburt gesetzte neue Leben des Menschen die Vollendung sein soll des durch die Schöpfung gesetzten natürlichen Menschenlebens, so muß letzteres zu ersterem sich als Vorstufe verhalten, so muß auch letzteres die Anfänge des ersteren in sich enthalten, so muß dazwischen eine Entwickelung stattfinden, durch welche das natürliche Leben zum wiedergeborenen Leben wird. In dieses Verhältniß der Entwickelung bringt man den Stand der Wiedergeborenheit zu dem Stande des natürlichen Lebens, wenn man jenen als die Vollendung dieses faßt, und begreift dann folgeweise auch die erlösende Thätigkeit Gottes als eine Fortsetzung seiner schaffenden Thätigkeit. Aber kann man denn dies sagen? Freilich v. H. meint es so; gleich nachher heißt es, daß es Ein heiliger Geist sei, der als wirksam lebendiger Lebensgrund uns das natürliche Leben giebt und erhält, und der uns auch das Leben der Wiedergeburt schenkt; und nachher im Schriftbeweis werden wir finden, daß Schöpfungswille und Erlösungswille, Schöpfung und Erlösung, natürliche Geburt und neue Geburt, natürliches Leben und neues Leben immer als in Einer, wenn gleich gehemmten und durch diese Hemmung so bestimmten Fortschrittsreihe liegend zusammen geschaut werden. Wir aber müssen in Abrede stellen, daß das geschöpfliche Verhältniß des Menschen zu Gott in dem durch die Wiedergeburt gesetzten zur Vollendung gelangt, und müssen uns dagegen verwahren, daß die Werke, welche der heilige Geist etwa in unserer Schöpfung und Erhaltung thut,

mit denen, welche er in unserer Wiedergeburt und Heiligung thut, in solcher Weise zusammengefaßt werden. Gesetzt auch — wovon wir später zu reden haben werden — daß der heilige Geist nicht bloß in unserer Wiedergeburt und Heiligung, sondern auch in unserer Schöpfung und Erhaltung sein Werk hat, so läßt sich doch daraus, daß Ein Geist beiderlei Werke wirkt, keineswegs das folgern, daß auch diese zweierlei Werke in dem Verhältnisse des Anfangs und der Vollendung stehen müßten. Und eben so wenig läßt sich daraus, daß der Mensch vor dem neuen Leben ein natürliches Leben von Gott hat, das Weitere folgern, daß dieses in jenem zur Vollendung käme. Das natürliche Menschenleben ist dem die Wiedergeburt wirkenden dreieinigen Gott das Object dieser Wirksamkeit, er stellt es wieder her und erlöst und reinigt und heilt und heiligt und verklärt es dadurch; aber als ein Vollenden kann dies Alles darum nicht gefaßt werden, weil dann das natürliche Leben sich in das Leben der Wiedergeburt fortentwickeln müßte. Nun aber liegt weder in der Schöpfung des Menschen, noch in dem natürlichen Menschenleben Etwas, was sich forttriebe, bis es in dem Werk und Stand der Wiedergeburt sich vollendete. Vielmehr ist die Wiedergeburt eine Wiederherstellung, eine Errettung des in einer ganz entgegengesetzten Entwickelung gefangenen natürlichen Menschenlebens; sie ist eben darum ein Wunder der Gnade, ein Tod des natürlichen Menschen und ein Auferstehen des neuen Menschen, aber kein Entwickelungsresultat; und weil unser Satz dies verkennt, ist er ein unrichtiger Satz. Und diesen unrichtigen Satz führt v. H. ohne alle Herleitung, ohne jeden Versuch einer Deduction ein. Ja, nur durch diesen unrichtigen Satz und durch den als einen inadäquaten nachgewiesenen Ausdruck „Lebensgemeinschaft" bewerkstelligt sich dann im Verfolge die Herleitung der ganzen Lehre vom heiligen Geiste. Nachdem v. H. ohne Deduction versichert hat, daß das Christenleben die Vollendung des natürlichen Lebens sei, hat er es dann freillich leicht, zu deduciren, daß also der Geist, der das eine wirke, auch das

andere wirken müsse. Wir aber freuen uns, daß die Christenheit für ihr Wissen vom heiligen Geiste und seinen Werken bessere Fundamente als eine solche Deduction hat. Und auch darüber freuen wir uns, daß uns Gottes Wort frei heraus und ohne Umwege von der Ewigkeit und Persönlichkeit der dritten Person in der Dreieinigkeit Zeugniß giebt, und daß wir Solches nicht erst mit v. H. am Schlusse unseres Lehrsatzes aus dem Verhältnisse der dritten zur zweiten Person zu erschließen brauchen. Denn unseres Bedünkens ist Letzteres dem Dr. v. H. schlecht gelungen. Folgt daraus, daß der Geist Gottes unserer Gemeinschaft mit Gott inne wohnt, irgendwie, daß er auch dem innergöttlichen Verhältnisse Jesu zu Gott innewohnen müsse? und dies sogar zugegeben, folgt denn daraus, daß der Geist Gottes dem innergöttlichen Verhältnisse Jesu inne wohnt, irgendwie, daß dieser Geist Persönlichkeit, Ich sein müsse? Es wäre psychologisch interessant zu wissen, ob v. H. sich wirklich selbst die Illusion machen kann, daß dieser Schlußsatz des vierten Lehrsatzes irgend etwas mehr wäre als unter der Form der Schlußfolgerung und Deduction zusammengeschobene Worte.

Im fünften Lehrsatze wird uns von der Trinität an sich nichts weiter gesagt, als was wir schon wissen, daß sie „innergöttliches Verhältniß" sei. Wohl aber wird uns erstens mitgetheilt, daß die Trinität einen geschichtlichen Evolutionsproceß durchgemacht habe. Es ist nicht Alles, was dahin gehört, in den Lehrsatz aufgenommen; erst im Schriftbeweis erfahren wir vollständig, daß das „innergöttliche Verhältniß" nicht so geblieben ist, wie es ewiger Weise war, sondern daß es sich erstens Zwecks der Schöpfung eine andere Bestimmtheit gegeben hat, und daß es hernach abermals Zwecks der Erlösung durch die Menschwerdung Jesu und durch die Sendung des Geistes in eine andere Phase getreten ist. Da dies erst im Schriftbeweis auseinander gelegt wird, so können auch wir das Inhaltliche dieser Anschauungen erst später besprechen. Hier haben wir nur das anzumerken, daß, was uns v. H. über diesen Proceß der

Trinität zu sagen weiß, nicht der einfachsten Aussage über den Thatbestand unserer Wiedergeburt entnommen sein kann. Unserer Wiedergeburt könnte höchstens diejenige letzte Bestimmtheit abgesehen werden, in welche sich die Trinität durch die Menschwerdung der zweiten und durch die Sendung der dritten Person begeben haben soll. Es ist aber auch von solchem Absehen im Ernste gar nicht die Rede, sondern v. H.s Phantasie verwandelt einfach die Werke, welche die heilige Dreieinigkeit in der Schöpfung und in der Erlösung gethan hat, in Wesensmetamorphosen derselben, und diese theosophischen Phantasieen v. H.s über die heilige Geschichte werden uns unter der Form von mit Nothwendigkeit hergeleiteten Lehrsätzen geboten. Wir werden, wie gesagt, hierauf zurückkommen.

Aber wir erfahren aus dem fünften Lehrsatze weiter, warum und zu welchem Ende Gott dreieinig ist: weil, so wird deducirt, wir durch den dreieinigen Gott wiedergeboren werden, so ist die Dreieinigkeit für unsere Wiedergeburt da. Da will denn vor Allem beachtet sein, daß diese Deduction völlig hinfällig und fehlsam ist. Es beruht dieselbe lediglich auf dem als Axiom hingestellten Satze: „Aus dem, wozu es geworden, erhellt, wofür es ist." Der Satz ist aber durchaus unrichtig und unwahr: es kann ein Ding zu Manchem werden, wofür es nicht war; und umgekehrt ist zuweilen ein Ding für Etwas, wozu es gleichwohl niemals wird; wie auch daraus, daß ein Ding für einen Zweck da ist, nicht folgt, daß es nicht außerdem noch für manche andere Zwecke sein könnte. Ueberdem ist der Satz im gegebenen Falle gar nicht anwendlich, denn die Dreieinigkeit ist nicht „zu" der Gemeinschaft Gottes und des Menschen „geworden", sondern sie schafft und wirkt und thut dieselbe. Der Satz müßte also, wenn er auf den gegebenen Fall anwendlich sein sollte, wenigstens lauten: „Aus dem, was es thut und wirkt, erhellt wofür es ist"; wo denn freilich das Unwahre des Satzes noch greller heraustritt. Es ist uns aber schon recht, daß die Deduction ganz fehlsam ist; so brauchen wir auch nicht in die zwei

Consequenzen zu folgen, welche sich aus dem deducirten Satze, wenn er seine Richtigkeit hätte, ergeben würden, und von v. H. auch wirklich gezogen und hinreichend ausgebeutet werden. Für's Erste nämlich würde, wenn wirklich die Dreieinigkeit das Ziel ihres Daseins in der Liebesgemeinschaft Gottes und des Menschen hätte, daraus folgen, daß der Mensch eigentlich der alleinige Zweck der Werke Gottes wäre. Und wirklich ist dies v. H.'s Meinung; wir werden hiernach im Schriftbeweis hören, daß nicht allein die Gotteswerke der Erlösung auf den Menschen allein abzielen, sondern daß auch Himmel und Erde und Engel und alle Creaturen lediglich um des Menschen willen geschaffen sind. Wir halten diese Annahme für unrichtig, und werden unseren Widerspruch unten nach Kräften erhärten; wir mußten aber auf diese Anschauung v. H.s schon hier aufmerksam machen, weil wir auf mehr als Einem Punkte sehen werden, welche tief in die Christenlehre einschneidende Anwendung v. H. von dieser seiner Anschauung macht. Für's Andere würde, wenn die Dreieinigkeit für die Liebesgemeinschaft Gottes und des Menschen wäre, daraus folgen, daß Gott vermöge seiner Natur das Werk der Erlösung thun mußte. Denn dreieinig zu sein, ist Gottes Natur; bringt also die Dreieinigkeit es mit sich, daß Gott den Menschen erlöse, so ist von einem Erlösungs-willen Gottes eigentlich nicht mehr zu reden, sondern es ist dann ein Muß für Gott, eine nothwendige Aeußerung seiner Natur, daß er erlöse. Abermal also stehen wir von einer anderen Seite her vor der verhängnißvollen, die freie Gnade beseitigenden Nothwendigkeit. Wir wiederholen daher, daß es uns lieb ist, wenn die Hinfälligkeit der Deduction auch diese Consequenzen hinfällig macht. Denn man veranschauliche sich nun einmal, wie die Sachen liegen. Es liegen in der Wirklichkeit folgende Thatsachen vor: Es giebt einen Gott, der dreieinig ist; dieser dreieinige Gott schafft eine Welt, und in derselben den Menschen; der Mensch fällt in Sünde, und der dreieinige Gott erbarmt sich, nach seinem vor und über der Welt gefaßten Rath

wird der Sohn Mensch, und der heilige Geist gesendet, und erlösen den Menschen. Dagegen erscheinen diese Thatsachen im System folgendermaßen: in Gott ist ein innergöttliches Verhältniß, in diesem innergöttlichen Verhältniß ist von Ewigkeit her das gesetzt, daß der Mensch Gottes werden soll; damit also der Mensch Gottes werde, begiebt sich das innergöttliche Verhältniß zuerst in eine Phase, und schafft einen Menschen und für den Menschen eine Welt; dieser erste Versuch, den Menschen Gottes herzustellen, verunglückt; aber damit, daß Gott dreieinig ist, will er auch, daß der Mensch Gottes werde, und so begiebt sich das innergöttliche Verhältniß in eine neue Phase, der Sohn (d. h. was man in der Sprache der Christenheit so nennt) vertauscht die ewige Seinsweise gegen die menschliche Seinsweise, stellt den echten Menschen Gottes dar, und erzeugt mit Hülfe des gesendeten Geistes die Menschheit Gottes. Ob nun wohl die Heilsthatsachen, so in das System gefaßt, noch dieselben sind, wie sie in der Wirklichkeit vorliegen?

In dem fünften Lehrsatze finden wir den beim ersten Lesen frappirenden Satz: „Damit, daß Gott dreieinig ist, will er auch den Menschen Gottes, daß er werde". Es fällt darin auf, daß der durch das Vorhergehende nicht vermittelte Ausdruck „Mensch Gottes" gebraucht wird, und daß als Wille Gottes gefaßt wird, was doch vorher als in der dreieinigen Natur Gottes begründet dargestellt war. Nach dem Zusammenhange hätte der Satz lauten müssen: „Damit, daß Gott dreieinig ist, mußte er die Liebesgemeinschaft zwischen sich und der Menschheit verwirklichen." Indessen, daß hier wider den Zusammenhang vom Willen Gottes und vom Menschen Gottes die Rede ist, hat seine gute Absicht: diese beiden eingeschobenen Ausdrücke bilden die Basis für den merkwürdigen, noch einmal auf die zweite Person in der Trinität zurückkommenden sechsten Lehrsatz, und für die den Kern desselben enthaltenden Worte: „Der ewige Wille Gottes, daß der Mensch Gottes werde, hat demnach einen ewigen Gegenstand innerhalb des innergöttlichen Verhältnisses,

um sich auf Grund dessen seinen geschichtlichen Gegenstand zu schaffen, welcher also eine in jenem ewigen beschlossene Einheit ist." Wie verstehen wir nun diese Worte? welches ist der „geschichtliche Gegenstand"? und welches ist der „Gegenstand innerhalb des innergöttlichen Verhältnisses"? Offenbar ist der „geschichtliche Gegenstand" die Menschheit, denn von der Menschheit und ihrer Einheit in der Vielheit ist nachher die Rede. Ebenso offenbar aber ist der „ewige Gegenstand innerhalb des innergöttlichen Verhältnisses", an welchem die Menschheit ihren Grund und ihr einigendes Haupt haben soll, die zweite Person in der Trinität. Denn „innerhalb des innergöttlichen Verhältnisses" giebt es nur Dreierlei, nämlich (um die kirchlichen Ausdrücke zu gebrauchen) den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Auf Vater und Geist paßt das Prädicirte nicht; aber wenn wir daran denken, daß Gott durch den Sohn alle Dinge geschaffen hat, und daß Christus das Haupt der neuen Menschheit ist, so werden wir für gewiß nehmen dürfen, daß die zweite Person der Trinität gemeint ist. Von dieser zweiten Person der Trinität heißt es nun aber, daß sie dem ewigen Willen Gottes, daß der Mensch Gottes werde, sein ewiger Gegenstaud sei. Wir legen uns das sorglich auseinander: Gott hat ewiglich den Willen, daß der Mensch Gottes werde; aber er hat für diesen ewigen Willen auch den Gegenstand ewig, er hat also einen ewigen Menschen Gottes; und dieser ewige Mensch Gottes ist — die zweite Person in der Gottheit. Und so hätten wir denn für diese zweite Person in der Gottheit, die uns bisher immer nur als räthselhaftes x in innergöttlichem Verhältnisse erschien, nun auch einen Namen: sie ist der absolute Mensch, der ewige Mensch, das Urbild des zeitlichen Menschen; der Mensch ist das Ziel der Weltschöpfung, und diese zweite Person in der Dreieinigkeit ist das urbildliche Weltziel. Wir wissen nun auch, wie er geworden ist; ewig gezeugt ist er nicht, aber er ist ewig gewollt. Und was er thut, wissen wir auch: dieser ewige Mensch innerhalb des innergöttlichen Verhältnisses

ist der Grund, auf welchem eines Theils der zeitliche Mensch geschaffen wird, als der geschichtliche Gegenstand des den Menschen Gottes wollenden Gotteswillens, und in welchem dann anderen Theils die aus dem Menschen sich entfaltende Menschheit als Einheit behalten bleibt. Daß wir hierin v. H. richtig verstanden haben, wird sich im Verfolge zeigen, und da werden wir auch dagegen sagen, was dagegen zu sagen ist. Hier müssen wir nur wieder geltend machen, daß alle diese theosophischen, theogonischen und kosmogonischen Phantasmen keineswegs aus dem einfachen Thatbestande unserer Wiedergeburt sich herleiten lassen. Eine solche Herleitung wird zwar im Anfange unseres Lehrsatzes versucht, aber nicht gegeben; denn daraus, daß unser Mittler nicht ein gewordener, sondern ein in innergöttlichem Verhältnisse stehender Mensch ist, folgen alle jene Dinge nicht, um so gewisser nicht, als unser Mittler in innergöttlichem Verhältnisse stehender Mensch immerhin erst seit seiner Himmelfahrt ist und nicht vorher.

In dem siebenten Lehrsatze endlich wird nur der Gedanke in anderer Wendung wieder aufgenommen, den wir schon im fünften Lehrsatze fanden: daß die Dreieinigkeit ihr Ziel und ihren Zweck darin habe, die Liebesgemeinschaft Gottes und der Menschheit zu verwirklichen. Hier wird nur die weitere Consequenz daraus gezogen, daß also Gott, weil er die Lebensgemeinschaft zwischen sich und der Menschheit ewig wolle, nichts Anderes als diese wolle. Aus der Fassung des Lehrsatzes selbst läßt sich nicht erkennen, wo er eigentlich hinaus will; wir erfahren aber aus dem Schriftbeweis, daß er der Lehre von einem zwiefachen Rathschlusse über die Menschen in allen ihren Fassungen entgegentreten will: es soll nur Einen ewigen Rathschluß Gottes geben, der dahin geht, daß Gott alle Menschen selig machen will. Natürlich ist über eine so schwierige und gewaltige Frage durch solch einen tautologischen Satz, wie unser Lehrsatz ist, ganz und gar Nichts ausgemacht. Denn nicht eine Beweisführung, oder eine Herleitung, oder deß etwas enthält unser

Lehrsatz, sondern eben einen tautologischen Satz, der seines rhetorischen Schmucks entkleidet ganz einfach so lautet: Weil Gott von Ewigkeit her alle Menschen selig haben will, so will er alle Menschen von Ewigkeit her selig und nichts Anderes haben; womit denn weder Calvin noch Hollaz aus dem Felde geschlagen sind.

Das ist das erste Achttheil des „Systems", und zwar vollständig. Denn im Schriftbeweis wird für die Systematik nichts weiter beigebracht. Da werden nur am Anfange der einzelnen Abschnitte immer die einzelnen Sätze herausgesetzt, welche im System in Verknüpfung erscheinen, und was zur weiteren stofflichen Erfüllung des Systems dient, kommt in vereinzelten Stellen vor, welche sich im Schriftbeweis der Besprechung der einzelnen einschlagenden Schriftstellen ein- oder anfügen; was aber für das System als solches gethan ist, haben wir an dieser Probe vollständig. Und nach Beleuchtung dieser Probe können wir nun nicht finden, daß v. H. auch nur im Entferntesten sein Versprechen erfüllt habe, den christlichen Lehrstoff aus der allgemeinsten Aussage des Christenthums herzuleiten in unverbrüchlicher Nothwendigkeit und ohne von anderswoher irgend Etwas zu entnehmen. Vielmehr haben wir gefunden, daß nicht selten die Sätze ohne alle Herleitung eingestellt werden, daß die Herleitung oft eine lose, nur scheinbare ist, daß sie sich häufig durch inadäquate Ausdrücke, durch Axiomen gleich gebrauchte unhaltbare Sätze, durch tautologische Aussagen vollzieht, und daß daher nicht allein Sätze aufgenommen werden, welche keineswegs in der allgemeinsten Aussage des Christenthums enthalten sind, sondern ihren alleinigen Ursprung in den eigensten Privatanschauungen v. H.s haben, sondern daß auch andere in den kirchlichen Anschauungen enthaltene Sätze weggeläugnet und weggeschnitten werden, weil sie sich dem System, wie es mit alledem sich gestaltet, nicht fügen wollen. Und so haben wir es gefunden, obgleich wir concessionsweise sowohl auf die Methode der Systematik als auf die voran gestellte Definition

des Christenthums, deren Unrichtigkeit wir in unserm ersten Artikel nachgewiesen haben, eingegangen sind.

Es sollte uns nicht verwundern, wenn Mancher unserer Leser der Meinung wäre, daß wir im Obigen mit Eigensinn den formalen Fehlern des Systems nachgespürt hätten, auf welche doch so Viel nicht ankomme. Wir würden dieser Meinung selbst sein, wenn v. H.'s Lehrganzes eben Nichts als eine anspruchslose Zusammenordnung des aus Wort und Glauben erkannten und gewonnenen Lehrstoffs zu sein gewillt wäre. Wäre es so, so würden wir hauptsächlich den Inhalt ansehen; im Uebrigen aber würden wir uns dann freuen, wenn wir in solcher Zusammenordnung etwas nach unserer Einsicht Gelungenes und diese oder jene Lehrpartie in besseres Licht Setzendes fänden, und wenn Anderes uns weniger gelungen schiene, so würden wir das übersehen, weil dann auf diese formelle Seite wirklich nicht allzu Viel ankäme. Aber es ist eben nicht zu vergessen, daß v. H.s Lehrganzes einen ganz anderen Anspruch macht. Zwar hat v. H. neulich sich über sein System so geäußert, als ob es mit demselben wirklich nur auf eine solche Zusammenordnung abgesehen sei. Weizsäcker hatte sich über v. H.s systematische Herleitungsmethode ähnlich wie wir ausgesprochen; darauf erwiedert v. H. in der 2. Ausgabe des 2. Theiles seines Schriftbeweises (S. 101): „Nach meinem Dafürhalten besteht die ganze christliche Lehre aus bekannten Thatsachen, und es handelt sich nur um Sicherstellung und Verständniß. Denn Vieles ist bekannt, aber nicht in dem Sinne unzweifelhaft, daß es nicht bezweifelt werden könnte, und Manches unzweifelhaft, ohne darum richtig verstanden und gewürdigt zu werden. Solange Etwas nur auf geschichtliche Zeugnisse hin bekannt ist, kann es auch nur in dem Maaße unzweifelhaft heißen, als die Glaubhaftigkeit dieser Zeugnisse feststeht; und damit, daß es hierdurch gegen Zweifel sicher gestellt ist, hat es für den, welcher es darauf hin-annimmt, noch keine innerliche Bedeutung. Deshalb schien es mir des Versuches werth, ein Ganzes christlicher Lehre herzustellen, worin

alle dasselbe ausmachenden Thatsachen durch ihre Beschlossenheit in der unmittelbar gewissen Gegenwart des persönlichen Christenthums verbürgt erschienen, und kein Bestandtheil blos mit dem Werthe einer äußern Thatsache, sondern alles vermöge seiner Bedeutung für das persönliche Christenthum seine Stelle einnähme." Zweierlei macht v. H. in dieser Apologie für sein System geltend: Erstens rühmt er von demselben, daß es die christliche Lehre gewiß und lebendig machen werde — eine Hoffnung, von der wir in unserem ersten Artikel nachgewiesen zu haben glauben, daß und warum sie auf Täuschung beruht. Zweitens stellt er es hier so dar, als ob sein Lehrganzes nur darauf ausginge, die „bekannten", aus der Schrift und Kirchenlehre her bekannten Heilsthatsachen in der vorliegenden Thatsache unserer Wiedergeburt, die ihre Wirkung ist, nachzuweisen, und ihnen ihre Stelle im persönlichen Christenthum aufzuzeigen. Aber so ist's nicht mit seinem System; nach seinen eignen Aeußerungen in seiner Einleitung und nach dem factischen Zeugnisse seines Lehrganzen selber ist das gerade Umgekehrte die Wahrheit: nicht die aus der Schrift bekannten Thatsachen in der Thatsache der Wiedergeburt aufweisen will er, sondern umgekehrt aus der Thatsache der Wiedergeburt die Heilsthatsachen herleiten, unter Absehen von den Ergebnissen der Schrift und der kirchlichen Lehrentwickelung so herleiten, daß die allgemeinste Aussage der Thatsache der Wiedergeburt in kunverbrüchlicher Nothwendigkeit sich selbst entfaltet zu den Aussagen über die Heilsthatsachen. Und hiergegen, gegen diese Anwendung der streng speculativen Methode auf den christlichen Lehrstoff richten sich unsere Bedenken, weil wir der Meinung sind und diese Meinung durch die ganze Geschichte der Kirche bestätigt finden, daß diese Methode auf den christlichen Lehrstoff seiner thatsächlichen Natur halber nicht anwendlich ist, vielmehr wo sie gleichwohl auf denselben angewendet wird, nothwendig die christliche Lehre verderbt, umstellt, hier schmälert und verkürzt, und dort wieder mit heterogenen Stoffen füllt. Dazu kommt, daß das diese

Methode sich aneignende v. H.sche System eben um dieser Methode willen rücksichtslos und absprechend genug den Anspruch macht, diese und jene und nicht wenige kirchliche Lehrbestimmungen, diese „Formeln" beseitigen, und seine höhere Wahrheit an deren Stelle setzen zu wollen. Es ist das unseres Bedünkens eine Sache von einigem Belange. Darum achten wir es nöthig, bei einem solchen System auch dem Formellen eine ernste Beachtung zuzuwenden, und halten den Kritiker wie die Leser im Namen der Wahrheit Gottes verpflichtet, beziehungsweise nachzuweisen und sich gewiß zu werden, ob ein solches System seine glänzenden und bestechenden Verheißungen erfüllt oder nicht.

Uebrigens glauben wir, nach dieser Seite hin, mit der Beleuchtung des ersten Lehrstücks für jetzt genug gethan zu haben. Wir sprechen einstweilen die Versicherung aus, daß es mit der „Herleitung" in den sieben folgenden Lehrstücken nicht anders als im ersten steht, ja noch weniger günstig, weil der Inhalt des ersten Lehrstücks sich noch eher als der zeitlich geschichtliche mancher anderen Lehrstücke solcher Methode fügt. Im Fortgange also werden wir uns nur mit dem Inhalte, mit den Lehren beschäftigen, welche v. H. vorträgt. Wir würden daher auch unseren zweiten Artikel schließen, wenn es uns nicht angemessen schiene, hier noch die erste Partie des Schriftbeweises, deren Inhalt eigentlich noch außerhalb des v. H.schen Lehrzusammenhangs stehen bleibt, vorweg zu besprechen.

Womit das erste Lehrstück des Schriftbeweises sich beschäftigt, ist uns aus dem Obigen bereits bekannt. Die Form der Behandlung ist dabei die, daß Eingangs und an den Anfängen der Unterabschnitte die in dem ersten Lehrstück des Lehrganzen verknüpften Sätze einzeln aufgezählt, und dann einzeln mit denjenigen Schriftstellen verglichen werden, von denen v. H. findet, daß sie dahin gehören. Die Folge davon ist, daß es zu einer zusammenhängenden Lehrentwickelung nirgendwo kommt, denn

das Lehrganze ist ein Abriß, und der Schriftbeweis löst auch diesen Abriß wieder in seine einzelnen Sätze auf. Was für die Lehrentwickelung und damit für die stoffliche Erfüllung des Lehrganzen dargeboten wird, das erscheint in einzelnen, meist kurzen Stellen in Mitten oder am Schlusse der Erörterungen über die einzelnen Schriftstellen. Wir bescheiden uns, daß wir das zu nehmen haben wie es ist, da Jedem frei steht, wie er seine Bücher anlegen und was er darin geben will. Nur darf v. H. nicht, wie er wohl gethan hat, seinen Beurtheilern zum Vorwurfe machen, daß sie seine Lehre nicht aus dem Ganzen seines Systems heraus, sondern nach einzelnen Stellen bemäßen: sie können nicht anders, denn er trägt selbst seine Lehren größten Theils nur in einzelnen Stellen vor.

Das erste Lehrstück beginnt mit dem, was von Gottes Dasein, Erkennbarkeit, Wesen und Eigenschaften, Namen zu sagen ist. Wir stellen, was v. H. davon sagt, übersichtlich zusammen. „Daß Gott ist, das lehrt die Schrift nicht, sondern das hat sie zur Voraussetzung ihrer Lehre". Das „brauchte nicht gelehrt zu werden". Die Schrift lehrt von Gott nur (Deut. 32, 39; Joh. 8, 24.), „daß der Gott Israels, daß der Vater Jesu Christi es ist, nämlich der ist, welcher Gott ist" (S. 62—65). Ebenso wenig lehrt die Schrift eigends, inwiefern Gott erkennbar sei und inwiefern nicht; es ist ihr „lediglich vorausgesetzte Thatsache, daß Gott für den Menschen ein Gegenstand des Erkennens ist" (S. 65—67). Auch die Unbegreiflichkeit Gottes ist nicht Schriftlehre: „Gott ist erkennbar, wie er sich zu erkennen giebt, begreiflich in dem, worin er begriffen sein will; mehr sagt die Schrift nicht, lehrt auch nicht, daß unser Erkennen und Begreifen da seine Schranke hat, wo er sie setzt, sondern erinnert nur an diese sich von selbst verstehende Schranke" (S. 68). Selbst Gottes Wesen und Eigenschaften lehrt die Schrift genau genommen nicht. Zwar sagt sie Jes. 31, 3; Joh. 4, 24, daß Gott Geist ist; aber Schriftlehre kann dies so wenig heißen als wenn die Schrift gelegentlich sagt, daß der

Methr
thod
me
v

[illegible] ein körperliches Wesen ist; der Spruch, daß Gott Geist ist, sagt nur gelegentlich Etwas aus, was die Schrift überall voraussetzt. Dagegen, daß Gott Liebe ist, lehrt die Schrift eigends, durchweg, die ganze Schrift, denn die Liebe ist nicht eine Eigenschaft, sondern ein Verhalten, und von dem Liebesverhalten Gottes zur Welt giebt die ganze Schrift Zeugniß, woraus dann aber auch folgt, daß wir aus der Schriftlehre, Gott sei die Liebe, nicht erfahren, was Gott ist, sondern wie er sich gegen uns verhält (S. 68—71). Ein Gleiches gilt von den göttlichen Eigenschaften: „wie zahlreich auch die Schriftstellen sind, in welchen sich Eigenschaften Gottes ausgesagt finden, zum Beweise für die Schriftmäßigkeit Dessen, was man als Lehre von Gottes Eigenschaften zu geben pflegt, können sie nicht dienen". Denn wo die Schrift Gott eigenschaftlich benennt, da sagt sie entweder von Gott das nach bestimmten Beziehungen aus, was sie als Bedeutung des Gottesnamens voraussetzt, legt also nur dessen Inhalt auseinander, ohne ihn zu lehren, oder sie faßt das, was sie von Gottes Verhalten lehrt, in eigenschaftliche Benennungen. „Niemand wird sagen, daß die Schrift, was Gott sei, durch Aufzählung seiner Eigenschaften lehre, weder an irgend einer einzelnen Stelle, noch in einer Summe von Stellen." „Ueberall sind es zugestandener Maaßen nur gelegentliche Veranlassungen, bei welchen die Schrift bald diesen, bald jenen Bestandtheil des Gottesbewußtseins hervorhebt." „Wird doch nicht einmal die Heiligkeit Gottes eigens gelehrt!" Also auch hier bewendet es lediglich dabei: „Was die Schrift wirklich lehrt, ist die Thatsache, daß ihr Gott Liebe ist; allein hiermit lehrt sie wieder keine göttliche Eigenschaft, sondern ein Verhalten Gottes, welches sich aus dem Gottesbegriffe nicht herleiten ließe" (S. 71—76). Vielmehr, was die Schrift von Gott eigends lehrt, beschränkt sich auf Zweierlei: Erstens lehrt sie, daß Gott „die Macht ist, deren die Welt ist". Das lehrt sie, indem sie ihm den Namen אֱלֹהִים giebt, der als Pluralis der Abstraction erklärt sein will und ihn als Gegenstand

des Staunens bezeichnet, und den Namen אֵל, welcher ihn als Macht, und den Namen שַׁדַּי, welcher ihn als den Gewaltigen, und den Namen אֲדֹנָי, welcher ihn als den Herrn benennet. Hiemit sind Gott Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart beigelegt. Uebrigens folgt aus der neutralen Bedeutung von Elohim, „daß wir die Schrift für uns haben, wenn wir Gott zunächst neutral, nämlich als die Macht, deren die Welt, benennen" (S. 76—81)! Zweitens lehrt die Schrift, daß Gott Person, der sein selbst Seiende, das ewige Ich ist, denn sie giebt ihm den Namen קָדוֹשׁ, welcher ihn als den außerhalb des gewöhnlichen Laufs der Dinge, als den schlechthin Besonderen, in sich Geschlossenen bezeichnet, und Gott führt als Volksgott Israels den Eigennamen Jehovah, welcher ihn als den bezeichnet, welcher sein wird, weil er sein selbst ist. Der Name Jehovah ist aber auch Eigenname eines Ich; und daß Gott Ich, Person ist, bezeugt überdem die ganze Schrift dadurch daß sie durchweg von seinem Liebesverhalten gegen uns zeugt (S.81—89).

Das ist Alles, was v. H. über die in Rede stehenden Materien giebt, und Niemand wird behaupten wollen, daß er hier zu Viel geboten hätte; im Gegentheil möchte Mancher der Meinung sein, daß es doch gar dürftig, stark nur im Abweisen, in der Position aber schwach sei. Wir nun bemerken vor, daß wir gegen die in diesem Abschnitte gegebenen Interpretationen der biblischen Gottesnamen u. s. w. eben Nichts zu erinnern finden, mit Einer unten zu erwähnenden Ausnahme. Gleichwohl sind wir mit dem Ergebnisse v. H.'s. nicht einverstanden. Wir werden öfter in dieser Lage sein, daß wir den exegetischen Erörterungen v. H.'s im Wesentlichen beitreten können, aber den weiteren dogmatischen Resultaten, für welche er eben den exegetisch ermittelten Wortsinn oder Thatbestand verwendet, entgegentreten müssen. Es hat dies seinen Grund in der Art, wie v. H. mit dem exegetisch Ermittelten weiter umgeht: bald entwerthet er den Inhalt oder die Bedeutung der Aussagen oder Thatsachen der Schrift; bald findet er in solchen

Etwas indicirt, was ein Anderer, der nicht seine Voraussetzungen mitbringt, nicht darin findet; bald sieht er in einzelnen Worten, oder Facten Belege für Anschauungen, die weder der Schrift, noch der Kirche, sondern lediglich ihm angehören. So z. B. sind v. H. und ich grammatisch-historisch natürlich darüber einverstanden, daß und wie unser Herr Christus gestorben ist, aber ihm gilt die Thatsache anders und zwar weniger als mir; und darüber ist kein Streit zwischen uns, daß ein Engel das Wasser im See Bethesda bewegt hat, aber ich sehe darin nicht einen Beleg dafür, daß stets alle Wässer von Engeln bewegt werden, weil ich nicht wie v. H. die ohne Schrift entstandene Meinung mitbringe, daß Gott alle und jede Veränderungen in der körperlichen Welt nur durch Engel wirkt; und über den Inhalt des Schöpfungsberichts ist zwischen uns keine wesentliche Differenz, aber dem Dr. v. H. „giebt sich" derselbe als eine so und so gewonnene Relation Adam's (I. 265), während er sich mir nicht so giebt, weil wir verschiedene Voraussetzungen über das Wort Gottes in heiliger Schrift mitbringen. Daraus ergiebt sich denn aber, daß die Differenz zwischen uns nicht allemal durch Lexikon und Grammatik zum Austrag zu bringen steht. Selbstverständlich heißt dies nicht, daß dergleichen Differenzen ohne Schrift ausgemacht werden sollten, sondern das heißt es, daß in solchen nicht seltenen Fällen das Gebiet des Kampfes etwas höher hinauf, in der Zusammenfassung der exegetischen Resultate, in der Einreihung derselben in die Glaubensanalogie, und in dem Bestande der Glaubensanalogie liegt. Wir bemerken dies vor, weil wir dermalen hie und da neben dem schönen Selbstbewußtsein, die Exegese gepachtet zu haben, den Irrthum finden, als ob dogmatische Aufstellungen so lange absolut richtig wären, als man ihnen nicht mit Lexikon und Grammatik beikommen könne. Das ist aber eine Verkehrung des richtigen Satzes, daß die Schrift Quelle und Maaß der Lehre sei, indem damit die Anwendung der Schrift verengt wird, welche

nächst der exegetischen Ermittelung des Wortsinns und der Thatsachen auch die dogmatische Composition solcher Resultate in sich schließt. Und dieser unrichtigen, zum abstracten Schriftprincip der reformirten Kirche hinführenden Ansicht hat v. H. selbst Vorschub geleistet durch seine wegwerfenden Aeußerungen über die Glaubensanalogie, dadurch daß er seine dogmatischen Expositionen und Combinationen meistens den Intrepretationen einzelner Stellen einfügt, so daß sie sich wie Interpretationsresultate ausnehmen, und schließlich durch seine Unterscheidung von dem, was die Schrift eigends lehrt, und was sie wohl sagt aber doch nicht lehrt, auf welche wir jetzt näher eingehen müssen.

Diese Ausführungen nämlich, daß die Schrift von Gottes Dasein, Eigenschaften u. s. w. Nichts eigends lehre, sind das Erste, was wir in dem betreffenden Abschnitte beanstanden müssen. Die Sache ist von einigem Belange, denn nicht allein greift sie extensiv so weit, daß wohl die Hälfte Dessen, was den Inhalt des ersten Bandes des Schriftbeweises füllt, als ein nicht von der Schrift eigends Gelehrtes hingestellt wird, sondern wir müssen auch bemerken, daß gerade Das, was im ersten Bande als nicht eigends gelehrt bezeichnet wird, im zweiten, die Christologie enthaltenden Bande als Basis dient, so sehr daß der größte Theil der Christologie als Schlußfolgerung aus diesen von der Schrift nicht eigends gelehrten Sätzen erscheint. Dieser jedenfalls sehr eigenthümlichen Sachlage gegenüber müssen wir nun zuvörderst bekennen, daß wir noch immer — man vergleiche unseren ersten Artikel — das Princip nicht haben entdecken können, nach welchem v. H. das Eine gelehrt, und das Andere nicht eigends gelehrt findet. Zwar spricht v. H. selbst ein paar Mal gelegentlich über diesen Punkt, aber ohne daß er uns die gewünschte Auskunft gäbe. So sagt er in einer Entgegnung gegen Ebrard (II. 221): wenn er von Manchem sage, es sei in der Schrift nicht gelehrt sondern vorausgesetzt, so lasse er das nur von Thatsachen gelten, aber nicht von Vorstellungen. Danach scheint es, als

dürften wir im Sinne v. H.'s wenigstens von allen Vorstellungen, welche die Schrift äußert, sagen, daß sie eigends gelehrt seien. Aber bei Entgegnungen nimmt man es nicht immer so genau, und bei dieser ist es sichtlich sehr ungenau genommen, denn sie giebt uns gar keinen Anhalt. Mit leeren Vorstellungen macht sich die Schrift nie zu schaffen, sondern den in ihr ausgesprochenen Vorstellungen entspricht immer Thatsächliches. Ferner erscheinen in der Schrift die Thatsachen nur im Wort, und ins Wort gefaßte Thatsachen sind Vorstellungen von denselben Thatsachen. Ist nun, z. B. daß Gott barmherzig ist, eine Thatsache, weil dem Wort Thatsächliches entspricht? oder ist es eine Vorstellung, weil es das Thatsächliche im Wort vorstellt? Es will uns bedünken, als könnten über die Frage, ob ein von der Schrift Geäußertes als Thatsache oder als Vorstellung anzusehen sei, oft große Differenzen entstehen. Jedenfalls würde, da die Schrift die Thatsachen nicht selbst enthält, sondern erzählt und bespricht, mithin im Gedanken und Wort vorstellt, daraus folgen, daß in der Schrift Alles eigends gelehrt sei. Und ein ander Mal sagt v. H. in unserem Abschnitte (S. 68): den Vollzug des göttlichen Rathschlusses und somit den göttlichen Rathschluß selbst lehre die Schrift, was aber dazu nicht gehöre, das setze sie bloß voraus. Aber was gehört, und was gehört nicht zum Vollzug des göttlichen Rathschlusses? Das Geographische, Naturhistorische, Weltgeschichtliche, was in der Schrift beregt wird, mag sich als etwas nicht zum Vollzuge des Heilsrathschlusses Gehöriges ausscheiden lassen, obgleich auch da an einzelnen Punkten die Scheidelinie schwer aufzuzeigen sein wird. Aber wie, und nach welchem Principe die religiösen Materien, welche in der Schrift zur Sprache kommen, in eine zum Vollzuge des göttlichen Heilsraths gehörige, und eine nicht dazu gehörige Hälfte geschieden werden wollten, will uns nicht klar werden. Gehört z. B. die Mittheilung und Offenbarung davon, daß und was Gott ist, nicht zum Vollzug des göttlichen

Rathschlusses? Wir sollten doch meinen, es könnte noch darüber gestritten werden, ob man die letztere Frage so rasch mit v. H. verneinen dürfe. Und wir sollten auch meinen, was zum göttlichen Rathschlusse gehöre, müsse ermessen werden nach Dem, was die Schrift lehre, und nicht müsse umgekehrt, was die Schrift lehre oder nicht lehre, bemessen werden nach Dem, was zum göttlichen Rathschlusse gehört; denn wer als die Schrift sagt uns vom göttlichen Rathschlusse? Die eignen Aeußerungen v. H.'s geben uns also keinen Anhalt. Noch weniger aber können wir aus der Art, wie v. H. den Unterschied von eigends Lehren, und nicht eigends Lehren praktisch anwendet, ein festes Princip entnehmen. Daß die Schrift das Dasein Gottes ausspricht, und wider Diejenigen spricht, welche es leugnen, giebt v. H. zu, aber „gelehrt" ist es ihm damit nicht; eben so sagt die Schrift, daß Gott Geist ist, aber Schriftlehre kann das nach seiner Meinung nicht heißen; ja hinsichtlich der Eigenschaften Gottes wird sogar zugegeben, daß die Schrift „den Inhalt des Gottesnamens auseinander legt", aber sie thut das „ohne ihn zu lehren", denn es giebt keine Stelle, an welcher sie was Gott sei, durch Aufzählung seiner Eigenschaften lehrte, und immer kommt sie auf Gottes Eigenschaften nur bei gelegentlicher Veranlassung zu reden. Mit dem Allem ist unseres Bedünkens Nichts als v. H.'s bon plaisir ausgesprochen. Und was verlangt v. H. eigentlich, damit er Etwas als von der Schrift eigends gelehrt passiren lassen soll? Das ist ja sehr gewiß, daß sich in der Schrift nirgendwo eine dogmatische Exposition über Gottes Dasein und Eigenschaften findet, und daß die Schrift auch nicht davon erzählt, wie Gott irgendwann in Person oder durch einen Boten vorgetreten sei, um über diese Themata einen regelrechten Lehrvortrag zu halten. Aber in dieser Weise ist in der Schrift überhaupt gar Nichts gelehrt. In derjenigen Weise dagegen, in welcher überhaupt irgend Etwas gelehrt wird, wird auch das in der Schrift kund gethan, daß und was Gott ist.

Schon wenn z. B. Gott 2. Mos. 20, 2 spricht „Ich bin Jehovah, dein Gott", so ist damit, daß Gott sich also als den Gott Israels giebt und nennt, implicite auch das gesagt, daß er ist, und daß er Gott ist: indem Gott sich als Gott Israels giebt, verkündigt er sich und seine Gottheit der Welt, so gewiß das Gesetz nicht bloß dem Volk Israels, sondern durch dasselbe der ganzen Menschheit gilt. Oder besteht v. H. darauf, wenn ihn ein Fremder aus einer bestimmten Veranlassung besucht, und sich mit den Worten „ich bin der und der" bei ihm einführt, daß er damit nur über das Sosein, aber nicht über das Dasein und Wesen dieses Menschen unterrichtet worden sei, vielmehr habe der Fremde zunächst ohne specielle Veranlassung zu ihm kommen, und dann auch einer solchen contrahirten Ankündigungsformel sich enthalten, vielmehr regelrecht sagen müssen: „Erstens bin ich, und zweitens bin ich ein Mensch, und drittens bin ich der und der Mensch?" Wir müssen dieser Unterscheidung, nach welcher v. H. Dies oder Jenes in der Schrift zwar gesagt aber nicht eigends gelehrt, sondern nur vorausgesetzt erachtet, wenigstens so wie sie bisher vorliegt und von v. H. gehandhabt ist, jede Berechtigung absprechen; und wir müssen dieses Urtheil auch über den vorliegenden Fall hinaus auf alle die Fälle erstrecken, in denen v. H. im weiteren Verfolge diese Unterscheidung anwendet, denn sie wird auch im Verfolge durch Nichts weiter begründet oder begrenzt.

Um so mehr aber müssen wir protestiren, wenn nun in Folge dieser Unterscheidung weiter auch der Inhalt, und zwar gerade recht der Glaubensinhalt der Schrift in zwei Hälften, eine eigends gelehrte, und eine nicht gelehrte, sondern vorausgesetzte, geschieden wird. Bereits von diesem Punkte aus können wir die Tragweite dieser Consequenz übersehen. Wenn, daß und was Gott ist, von der Schrift vorausgesetzt wird, so kann die Kunde der Menschheit und unsere Kunde von Gottes Dasein und Sosein nicht aus Offenbarung stammen. Denn nicht allein wir kennen keine außer und neben der Schrift her-

gehenden Offenbarungen, sondern auch v. H. haben wir noch nicht sagen hören, daß es Offenbarungen gäbe, welche nicht in der heiligen Schrift ihr „Denkmal" gefunden hätten. Es muß also irgendwie eine natürliche Gotteserkenntniß geben, vermöge welcher wir vor und außer der Offenbarung wissen, daß und was Gott ist, während wir aus der Schrift und der darin documentirten Offenbarung nur das Weitere erfahren, daß dieser Gott, von dessen Dasein und Sosein wir anderweit schon wissen, sich auch zum Gott Israels und zum Vater Jesu Christi gegeben, d. h. ein Heilswerk gethan hat. Und das ist denn auch vollständig v. H.'s Meinung. Wir hören geradezu, daß „das nicht gelehrt zu werden brauchte"; die (natürliche) Vaterschaft Gottes, hören wir I. 127, ist keine biblische Lehre, „weil sie nicht erst heilsgeschichtlich brauchte gelehrt zu werden"; „die Geister, die Menschen, die Träger des obrigkeitlichen Amtes Gottessöhne zu nennen, dazu bedurfte es keiner heilsgeschichtlich gewirkten Erkenntniß" (I. 131). Und mit dieser außer der Offenbarung möglichen und vorhandenen Gotteserkenntniß steht es auch nicht etwa so, wie Manche gemeint haben, daß sie auf einer den ersten Eltern aus dem status integritatis her gebliebenen Erinnerung beruhte, welche sich durch Seth, Henoch, Noah, Abraham, Israel tradirt hätte; sondern auch dem Heidenthum kommt diese natürliche Gotteserkenntniß zu: die Heiden beugen sich dem Gott Israels nicht, kennen den Vater Jesu Christi nicht, sie verehren ihn auch nicht recht, aber „daß ein Gott ist, ist ihrem Bewußtsein nicht fremd" (I. 62). Es wird uns auch unter Berufung auf Apstlg. 17, 26 ff. 14, 16 ff. Röm. 1, 20 gesagt, woher die Heiden diese Gotteserkenntniß haben: „damit also daß sie in der Welt das Leben haben, werden sie Gottes fortwährend inne, sowohl außer als inner ihrer selbst. Der Geist Gottes, welcher ihnen einwohnt, sie leben zu machen, läßt sie nicht ohne jene Bezeugung Gottes, durch welche sie Beides, seine Heiligkeit und ihre Sünde, aber auch seine Güte wie ihre Richtig-

keit, zu erfahren bekommen. Hierdurch kann aber ein Verhalten gegen Gott in ihnen gewirkt werden, das Er an dem Tage jenes Gerichts, welches Johannes nach der Auferstehung der Gläubigen Offenb. 20, 11 ff. geschaut hat, mit dem Lohne ewigen Lebens erwiedern wird" (I. 571). Aus den Schlußworten dieser Stelle ersehen wir zugleich, wie weit diese natürliche Gotteserkenntniß reicht: sie macht dem Menschen möglich, auch ohne Christum durch sein natürlich frommes Verhalten im letzten Gericht zu bestehen. Also, der erste Glaubensartikel hat ferner kein Recht, als ein Theil des specifisch christlichen Glaubensbekenntnisses zu gelten; sein Inhalt entspringt aus natürlicher Gotteserkenntniß, und ist ein Gemeingut, das wir mit den Heiden theilen. Und nehmen wir nun hinzu, daß v. H. eben so auch den Schöpfungsbericht, die Erzählung vom Sündenfall u. s. w. ausdrücklich nicht auf Offenbarung, sondern auf menschlich empirische Erkenntnißquellen zurückführt, und daß er dem gemäß auch den größten Theil Dessen, was von Gottes Schöpfungswerken, von der Sünde, vom Tode u. s. w. gilt, als ein von der Schrift nur Vorausgesetztes hinstellt, so können wir uns nicht verhehlen, daß hier mit einigen Modificationen in Nebensächlichem im Wesentlichen auf die zu den Zeiten des Rationalismus und Supernaturalismus übliche Unterscheidung zwischen natürlich Gewußtem und Geoffenbartem in der Religion zurückgegriffen ist.

Und eben dieser Rückschritt, der sich hier zu Tage legt, ist das Betrübende. Im Uebrigen braucht es keiner großen Anstrengungen, um den Gegenbeweis zu führen. Von Hofmann muß, um seine obigen Sätze zu stützen, zu drei handgreiflichen factischen Unrichtigkeiten greifen: Erstens muß er den Gottesbegriff des Heidenthums als einen solchen gelten lassen, der immer noch ein Gottesbegriff genannt zu werden verdiente. Und da wissen wir allerdings wohl, und werden später noch näher sehen, daß, und warum v. H. zwischen dem christlichen und dem heidnischen Gottesbegriff keine so erhebliche

Differenz findet, nämlich weil er seinen eignen Gottesbegriff nicht gehörig von dem heidnischen abgrenzt; aber Alle, die noch nicht im „System" gefangen sind, werden sich doch bedenken, ehe sie den deus verus et vivus so ruhig mit den heidnischen Naturgottheiten auf Eine Linie setzen. Sodann erlaubt sich v. H. die vorangeführten und ähnliche Schriftstellen zu Gunsten seiner Meinung ein klein wenig zu verdrehen. Nach v. H. sagen jene Stellen: die Heiden kannten Gott, wurden seiner fortwährend in sich und außer sich inne, denn Gott ließ sich ihnen nicht unbezeugt; in der Wirklichkeit aber strafen jene Stellen die Heiden, und sagen gerade umgekehrt: Gott hat sich den Heiden nicht unbezeugt gelassen, vielmehr sich auch ihnen in mancherlei Weise kund gethan, aber die Heiden haben ihn dennoch nicht gefunden noch erkannt, haben in ihrem Erkennen Gott nicht als Gott geehrt, noch gepriesen. Auch die Stelle Röm. 1, 18 ff. sagt nicht, daß die Heiden wirklich ihrer Seits Gott erkannt hätten, sondern sie sagt nur, daß Gott seiner Seits das Nöthige gethan habe, auch ihnen solche Erkenntniß seiner selbst möglich zu machen, während sie in ihrer Sünde solche Möglichkeit nicht benutzt, vielmehr theoretisch und praktisch ihn mißkannt hätten. Endlich stimmt diese Anschauung v. H.'s, als ob der natürliche Mensch das Wissen von Gott habe, und nur des Glaubens an den Gott, den er wisse, ermangele, nicht mit der täglichen Erfahrung überein: Jeder, der in seinen eignen Busen gegriffen und sich das Menschenleben angesehen hat, weiß, daß der natürliche Mensch Nichts vernimmt vom Geiste Gottes, daß er, obgleich ja Gott sich ihm fortwährend innerlich und von außen bezeugt, gleichwohl es so wenig zu einem rechten Wissen von Gott als zu einem gottgefälligen Verhalten und Leben bringt und bringen kann. Man braucht da gar nicht zu streiten, ob nicht der Menschengeist sei's vermöge einer notio dei innata, sei's durch Rückschluß oder sonst wie, auf eine ewige Urheberschaft aller zeitlichen Dinge kommen müsse; man kann immerhin zugeben, meinet-

wegen auch behaupten zu müssen glauben, daß auch der natürliche Mensch in jedem Falle eine Erinnerung oder Ahnung davon hat oder behält, daß irgend Etwas wie Gott ist; aber eben so gewiß ist daneben das Andere, daß dieses natürliche Wissen von Gott nirgendwo auch nur dazu ausreicht, es zu dem rechten Wissen von dem deus verus et vivus zu bringen. Das gilt wie von allen einzelnen natürlichen Menschen, so auch von dem Gesammtleben der natürlichen Menschheit: das Wissen vom deus verus et vivus hat nie weiter gereicht, als die Offenbarung des ersten und andern Bundes ihre Strahlen sendete. Diese Sätze alle wird man erst dann bei Seite werfen können, wenn man die semipelagianische Doctrin statt der augustinischen zur Kirchenlehre gemacht hat, worauf es freilich mit der modernen „Gottmenschlichkeit" des Christenthums ganz direct hinausläuft. Ist dagegen der natürlichen Menschheit ein in irgend welchem Betrachte zulängliches Wissen von Gott weder möglich noch beiwohnend, so konnte Gott bei seiner Offenbarung auch nicht solche natürliche Gotteserkenntniß voraussetzen. v. Hofmann freilich stellt es so dar, als ob die Offenbarung das rechte Wissen von Gott als in der Menschheit vorhanden angenommen, darauf pädagogisch eingesetzt, und nun weiter den an sich bekannten Gott nur auch als Gott Israels und Vater Jesu Christi kennen gelehrt hätte. Denn, meint er, Paulus höbe seine Unterrichtung der Heiden niemals damit an, die Heiden zu lehren, daß ein Gott sei (I. 62); vielmehr indem Paulus den heidnischen Dichterspruch: „Wir sind göttlichen Geschlechts" Apstlg. 17, 28 „sich aneigne", erkenne er an, daß die natürliche Vaterschaft Gottes keine biblische Lehre, sondern auch dem Heidenthum gemeinsam sei. Derselbe v. H., der uns zu unserem Befremden oft genug zu lesen giebt, daß die Apostel und der Herr selbst die a. t. Schriftstellen nicht, weil sie in die Gedanken der a. t. Schriftsteller eingetreten seien, sondern darum gebrauchten, weil es ihnen bequem war ihre eignen Gedanken lieber mit einem eigentlich etwas Anderes sagenden Schriftworte als mit eignen

Worten auszudrücken — derselbe v. H. besteht hier einem Citate aus einem heidnischen Dichter gegenüber darauf, daß der Apostel durch den Gebrauch dieser Worte auch auf ihren specifisch heidnischen Sinn eingegangen sein müsse. Wir dagegen finden, daß der Apostel, indem er seinen heidnischen Hörern gegenüber auf ein heidnisches Dichterwort Bezug nimmt, zugleich den heidnischen Sinn des Wortes beseitigt, indem die ganze Rede darauf ausgeht, statt des heidnischen Gottesbegriffs den rechten und wahren zu lehren. Und eben darum finden wir auch, daß allerdings die Apostel, hier und z. B. Apostelgesch. 14, 11 ff., sich damit abgeben, den Heiden statt ihres falschen Gottesbegriffs den rechten zu lehren. Und wie hätte es auch anders sein mögen? So gewiß der heidnische Gottesbegriff ein falscher, so gewiß alles Wissen und Denken des natürlichen Menschen von Gott ein ungenügendes und irriges ist und sein muß, so gewiß konnten weder die Offenbarung noch deren Boten dieses irrige Wissen voraussetzen und darauf einsetzen. Wollte Gott der von ihm entfremdeten Menschheit helfen, so genügte es nicht, daß er sich ihr als den Gott Israels und Vater Jesu Christi kund that, er mußte sich auch nach seinem Sein und Sosein Denen kund thun, die ihn mindestens nicht recht kannten. Zwar brauchte er darum nicht seine Offenbarung schulmeisterlich in Kapitel zu theilen, und die Menschheit erst zu lehren, daß und was er sei, um sich ihr dann als den Gott Israels und den Vater Jesu Christi zu geben. Das wäre sogar der verkehrte Weg gewesen, da die Menschheit wegen ihrer Sünde Gott nicht kannte, und mithin nur dadurch, daß sie Gott als den Gott Israels und Vater Jesu Christi erkannte, zu der Erkenntniß Gottes als des deus verus et vivus zurückgebracht werden konnte. Daher war es ganz in der Ordnung, daß Gott der Welt sein Dasein und Sosein implicite kund that, indem er sich ihr als Gott des Heils kund that. Daß sich aber somit zeitlich und sachlich Eines in und mit dem Andern vollzog, giebt uns kein Recht, Eins vom Andern zu trennen, und das Eine als außerhalb der

Heilsoffenbarung stehende Voraussetzung zu behandeln; vielmehr folgt das daraus, daß die Erkenntniß des deus verus et vivus so gut wie die des Gottes Israels und Vaters Jesu Christi der nichts Wahres von Gott wissenden Menschheit zu Gute heilsgeschichtlich gewirkt ist, daß der erste Glaubensartikel, so gut wie der zweite und dritte, specifisch christliche und nicht bloß natürliche Wahrheit enthält. Die v. H.sche Trennung des Glaubensinhalts in eine nicht offenbarte, sondern vorausgesetzte Hälfte gegenüber einer heilsgeschichtlich gewirkten Hälfte ist eine Abstraction, hervorgegangen aus der nämlichen Concession der „Wissenschaft" an das rationalistische Princip, welche ehedem der alte Supernaturalismus machte; und darum werden auch die Folgen die nämlichen sein: wir werden bald Stimmen hören, die uns versichern, daß, wenn der Mensch das Alles von selber wisse, was v. H. als bloß von der Offenbarung vorausgesetzt bezeichne, wenn der Mensch ohne die Heilsoffenbarung Gott kennen, sich im richtigen Sinne als göttlichen Geschlechts wissen, sich in seinem amtlichen Beruf als Gottes Kind erkennen und fühlen, und dem zu Folge sich zu Gott recht verhalten könne bis zum Bestehen im letzten Gericht, es der angeblich eigends gelehrten und heilsgeschichtlich gewirkten Erkenntnisse auch nicht groß bedürfe. Aber darum ist's auch ein bitterer Schmerz, daß gegen diese Dinge noch einmal gefochten werden soll, daß wir uns nach einem halben Jahrhundert wieder auf den Anfang zurückgeworfen finden müssen, daß die „Wissenschaft" nach allen Versuchen Gottes Wort zu lernen schließlich nun doch Nichts weiß als, wenn auch für's Erste nur halb, zu der natürlichen Gotteserkenntniß zurückzukehren.

Auch in Dem, was v. H. von den göttlichen Eigenschaften sagt, schließt er sich an Schleiermacher an. Nicht die alte, wohl aber die bereits von den Vorläufern der wolfischen Philosophie influirte Dogmatik hatte dem Locus von den Eigenschaften Gottes große Sorgfalt zugewendet. Man spricht jetzt gewöhnlich nur von der Geschmacklosigkeit und abstracten Leer-

heit, welche in dieser Partie der derzeitigen Dogmatik hervortrete. Man sollte aber daneben wissen, daß dieses Kapitel der damaligen Dogmatik gerade durch Das, was unrichtig darin war, sehr bedeutend geworden ist. Sie behandelte die Lehre von den göttlichen Eigenschaften so, daß sie einen aus angeborner Gotteserkenntniß oder aus Offenbarung bekannten Gottesbegriff setzte, und diesen Gottesbegriff in logischem Wege in der Mannigfaltigkeit der göttlichen Eigenschaften auseinander legte. An dieser, zur Erkenntniß des deus verus et vivus allerdings völlig undienlichen Methode erwachte und bildete sich das speculative Denken: der deus verus et vivus setzte sich unter dieser Behandlung allgemach um in ein logisches Absolute, das man in dialektischem Processe nur sich selbst entfalten zu lassen brauche, um die weltumspannende Weisheit zu gewinnen, und es erstanden so die wesentlich auf diesem Grundgedanken beruhenden großen speculativen Systeme bis Hegel herab, während daneben der vulgäre Rationalismus jene Lehre von Gott und seinen Eigenschaften in jener verstandesmäßigen Form fortführte, als seinen Haupttrost im dogmatischen Compendium sowohl wie im Confirmandenunterricht. Gegen diese Herleitung der göttlichen Eigenschaften aus einem gesetzten Gottesbegriff erklärte sich Schleiermacher: er leugnete nicht, daß Gott Eigenschaften habe, noch daß dieselben erkennbar seien, noch daß die Dogmatik sich mit ihnen zu beschäftigen habe, aber er sah wie in allen religiösen Erkenntnissen so auch in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften nur Reflexe der inneren religiösen Gemüthszustände, und handelte demnach von den göttlichen Eigenschaften nicht in einem besonderen Kapitel, sondern durch seine ganze Dogmatik hin: jeder Abschnitt seiner Dogmatik legt ein bestimmtes Gebiet des religiösen Gemüthslebens auseinander, und sagt dann zugleich, wie der Gott, der solche religiöse Zustände an uns erwirkt, dem gegenüber eigenschaftlich erscheint. Von Hofmann nun schließt sich dem von einer Seite her an, indem auch er nicht will, daß man einen Gottesbegriff setze, und aus demselben die Eigen-

schaften Gottes deducire, und darin stimmen wir bei. Und wenn er ferner nicht darauf eingeht, die göttlichen Eigenschaften als Reflexe der religiösen Gemüthszustände zu erfassen, so stimmen wir auch darin bei. Aber er will dann, weiter gehend, überhaupt nicht, daß die Dogmatik sich mit der Behandlung der göttlichen Eigenschaften befasse, und darin stimmen wir nicht bei.

Die Gründe, welche v. H. für diese seine Hinausweisung der Lehre von den göttlichen Eigenschaften aus der Dogmatik geltend macht, treffen fast alle nur jene ältere zugestandenermaßen unrichtige Behandlung derselben. So außer dem bereits Bemerkten z. B. der Einwand, daß die Zerlegung des Gottesbegriffs in eine Reihe differenter eigenschaftlicher Benennungen den Schein erwecke, als ob jede dieser Eigenschaften etwas Besonderes im göttlichen Wesen sei. Dergleichen würde eben durch eine richtigere Behandlung zu beseitigen, und solche richtige Behandlung würde dann auch eine siegreichere Ueberwindung der gegen jene ältere Behandlung gerichteten Strauß'schen Angriffe sein, als der bloß negative Verzicht auf eine Lehre von den göttlichen Eigenschaften. Außer diesen nur die ältere Behandlung treffenden Gründen ist, so viel wir sehen, für solchen Verzicht auf eine Lehre von den göttlichen Eigenschaften nur Ein weiterer Grund geltend gemacht. Die göttlichen Eigenschaftsbenennungen, meint v. H., sagen nicht aus, was und wie Gott nach seinem Wesen ist, sondern wie er sich uns und der Welt erweist und an uns thut; wir würden also doch nicht erfahren was Gott ist, sondern uns nur auf Wege schlechter Abstraction begeben, wenn wir, abgesehen von der Betrachtung der Werke und Thaten Gottes, die Eigenschaften Gottes, als welche nur Abstractionen von jenen Thaten sind, zusammenstellen wollten. Da geben wir nun willig zu, daß wir von Gottes Eigenschaften nur dadurch wissen, daß sich uns Gott in seinen Thaten und Werken so und so zu erkennen giebt; und wir würden darum auch Nichts dagegen haben, wenn v. H. Zwecks Vermeidung aller Abstractionen von den göttlichen Eigenschaften nicht in

Einem gesonderten Kapitel, sondern immer im lebendigen Zusammenhange mit den Thaten Gottes, in denen sich dieselben kund geben, handeln wollte. Aber das will uns doch nicht einleuchten, daß die Benennungen der Eigenschaften Gottes darum, weil diese Eigenschaften sich nur in Gottes Thaten kund geben und nur aus diesen Thaten von uns erkannt werden, auch nur Etwas von Gottes Handlungsweise und Nichts von seiner Art zu sein aussagten. Vielmehr legt sich, so müssen wir meinen, in Gottes thathaften Erweisungen zu Tage, was er in sich ist; und wir erkennen und benennen gerade Dieses, indem wir aus Gottes Erweisung seine Eigenschaft folgern. Daraus, daß Gott den Bösen straft, erkennen wir, daß er gerecht ist nach seiner Art zu sein; und nachdem wir das thatsächlich erkannt haben, kehren wir es auch mit Recht um und sagen: weil Gott gerecht ist, straft er den Bösen. Freilich leugnet dies v. H. und sagt: „nicht weil Gott Liebe ist, so liebt er, nicht weil er barmherzig ist, so erbarmt er sich, oder gar weil er zornmüthig ist, so zürnt er." Und wir zweifeln auch nicht, daß wegen der Worte: „oder gar weil er zornmüthig ist, so zürnt er" (I. 75), alle weich geschaffenen Seelen in Deutschland mit diesem Satze sympathisiren werden. Aber die ganze Beweiskraft des Satzes ruht eben auch nur in diesen Worten, und diese Worte enthalten wieder einmal eine Supposition: wenn v. H. diese Worte richtig stellte und sagte: „weil er gerecht ist, so zürnt er", so würde ihm Niemand seinen Satz zugeben. Das christliche Denken wird sich's eben nicht nehmen lassen können, daß Gott barmherzig, gnädig, heilig sei nach seiner Art zu sein, und daß man darum sich eines entsprechenden Verhaltens von ihm jederzeit versehen könne; weil es so die Wahrheit ist. Ist's aber so, so sehen wir nicht ab, warum die Dogmatik sich einer Erörterung der göttlichen Eigenschaften enthalten, und sich auf eine Besprechung der diese Eigenschaften documentirenden göttlichen Thaten beschränken sollte.

Den Gründen, welche v. H. gegen die dogmatische Behand-

lung der göttlichen Eigenschaften geltend macht, stellen wir vielmehr folgende für dieselbe gegenüber: es liegt doch das bezügliche Schriftmaterial vor, das eine Verarbeitung erheischt; auch wird im Leben und im Gottesdienst der Christen immer von den göttlichen Eigenschaften die Rede sein müssen, und in solchen praktischen Gebrauch würde sich ohne Frage bald Etwas wider die Wahrheit einschleichen, wenn das bezügliche Material nicht mehr theologisch durchdacht würde; es gilt namentlich, auf diesem Gebiete den Begriff des deus verus et vivus nicht allein gegen anthropomorphistische, sondern auch gegen pantheistische, speculative u. s. w. Auffassungen zu schützen. Endlich wird die Dogmatik nicht umhin können, in anderen ihren Abschnitten von der Lehre von den göttlichen Eigenschaften Gebrauch zu machen, z. B. in den Locis vom göttlichen Ebenbilde, von der Menschwerdung des Sohnes Gottes, von der Person Christi; und wie entschieden bedenklich es ist, erst über die Lehre von den göttlichen Eigenschaften sicco pede hinweg zu hüpfen, und dann bei Behandlung dieser weiteren Lehren zu verfahren, als hätte man eine ganz scharf bestimmte Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften zur Voraussetzung, während man doch so gut wie gar Nichts davon gesagt hat — das ist uns erst bei v. H. recht klar entgegengetreten. Nach v. H. läßt sich von Gott Nichts sagen, als daß er der Welt mächtig, sein selbst, und Person ist; und daß er alles von Gottes Wesen und Eigenschaften zu Sagende auf solch Minimum beschränkt, geschieht in berechnendem Vorausblick auf jene Lehren von dem göttlichen Ebenbilde u. s. w.; wir werden später sehen, daß v. H. diese Lehren gar nicht so hätte fassen und abmachen können, wie er sie abmacht, wenn er die Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften nicht so unbestimmt gelassen hätte. Natürlich ist aber uns dies ein Beweis nicht dafür, daß v. H. recht, sondern dafür, daß er unrecht gethan hat, auf die Behandlung der göttlichen Eigenschaften zu verzichten.

Uebrigens geht sein Verzicht doch nicht so weit, daß er

nicht Einiges gelegentlich mitnehmen sollte, was ihm aus guten Gründen am Herzen liegt, und was wir daher anmerken müssen. Erstens hebt er wieder, wie wir gesehen haben, mehrfältig hervor, daß das Grundverhalten in Gott die Liebe sei. Wir übergehen dies hier, weil wir daran, daß dies eine bloße Willkürlichkeit ist, bereits erinnert haben, und auch noch wieder darauf werden zurückkommen müssen. Zweitens wehrt sich v. H. sehr gegen die Anerkennung der sittlichen Eigenschaften Gottes. Wir werden nachher sehen, wozu ihm diese Negation der sittlichen Eigenschaften Gottes namentlich in der Lehre vom göttlichen Ebenbilde und vom status integritatis zu statten kommt. Wir können ihm darin natürlich in der Consequenz alles Vorgesagten nicht beipflichten. Wie v. H. dabei der Schrift Gewalt anthut, erhellt namentlich aus dem, was er über die Heiligkeit Gottes, über das קָדוֹשׁ sagt. Wir geben gern zu, daß dieser Name Gott als „den in sich Geschlossenen, den schlechthin Besonderen" bezeichne. Aber warum glaubt v. H. diese Besonderheit, diese Ueberweltlichkeit Gottes bloß im physischen Sinne verstehen zu müssen? Unseres Bedünkens heißt Gott קָדוֹשׁ und *ἅγιος*, nicht allein weil er seinem Sein nach überweltlich, sondern auch weil er in sittlicher Beziehung nicht von der Welt Gesetz empfängt, sondern der Welt Gesetz giebt, und in die Unreinheit und Sündlichkeit der Welt nicht verschlungen, sondern von derselben gesondert ist. Diese letzte sittliche Bedeutung wird dieser Benennung Gottes durch Stellen wie 3. Mos. 11, 44 ff., 1. Petr. 1, 16 immer gesichert, und darum auch immer im Sprachgebrauche der Christenheit bleiben. Endlich macht v. H. die Aeußerung, daß, wenn die Schrift Gott zunächst Elohim nenne, welches neutrale Bedeutung habe, Solches ihm ein Recht gebe, Gott zunächst neutral, nämlich als die Macht, deren die Welt ist, zu benennen. Wenn nun aber auch der Name Elohim seiner grammatischen Bildung nach neutrale Bedeutung hat, so will doch die Schrift durch Beilegung dieses Namens nicht sagen, daß Gott zunächst ein Neutrum sei. Mithin war für v. H.

weder Nöthigung noch Berechtigung vorhanden, Gott zunächst neutral zu benennen; wie ihm ja auch dieser Einfall, Gott zunächst neutral zu benennen, ganz abgesehen von der Schrift in seinem System gekommen ist, und sich nur erst hinterher eine scheinbare Berechtigung in dem Namen Elohim gesucht hat. Wir aber möchten wünschen, daß v. H. weder Gott zunächst neutral benannt, noch nachher die erwähnte Anmerkung gemacht haben möchte. Aus theistischen Voraussetzungen heraus ist dergleichen nicht zu verstehen; wohl aber giebt es Phasen des Pantheismus, in denen die Lehre vorkommt, daß Gott zunächst ein Neutrum war, ehe er durch Selbstevolution und Selbstdifferenziirung Person ward. Wenn nun v. H. mit dergleichen Lehren Nichts zu schaffen hatte, so mußte er auch nicht so unnöthiger Weise solche Aeußerungen machen, denn pantheistische Vorstellungen sind ein zersetzendes Gift für die Christenlehre, und mit Gift spielt man nicht. Oder latitiren etwa bei v. H. hinter diesen Aeußerungen etwelche Sympathieen mit pantheistischen Gedankenreihen? Seine Lehre von der Dreieinigkeit, von der Schöpfung, von den Engeln, vom Menschen, vom Sündenfall und Sünde, zu denen wir in unserem nächsten Artikel kommen, werden uns darüber Klarheit geben müssen.

Nachtrag.

Nachdem der vorstehende Artikel bereits dem Drucker übergeben war, erhielt ich das vierte Stück der „Schutzschriften für eine neue Weise alte Wahrheit zu lehren", welches v. H. dem Dieckhoff'schen Aufsatze und meinem ersten Artikel gewidmet hat. Es hat darin v. H. Vieles von Demjenigen, was ich seiner Lehre und Lehrweise entgegengehalten habe, mit Stillschweigen übergangen. Was er aber erwiedert hat, das werde ich im weiteren Verlaufe dieser Artikel Gelegenheit genug finden, zu berücksichtigen, und nachzuweisen, daß und warum es mein Urtheil über v. H.'s Lehre und Lehrweise nicht zu ändern vermocht hat. Aber v. H. hat dabei eine Aeußerung gethan, auf welche, weil sie gar nicht zur Sache gehört, ich gleich hier ein paar Worte erwiedere.

Am Schlusse seiner Entgegnung nämlich sagt v. H. von mir: „Er gedenkt S. 710 äußerer und innerer Entwickelungen, welche mich, wie er meint, zwischen der Abfassung meines Werks über Weissagung und Erfül-

lung und zwischen der meines Buchs über den Schriftbeweis auf die falsche und verderbliche Bahn gebracht haben, auf welcher ich mich im letzteren befinde. Er irrt darin vollständig: denn in demselben Jahre, in welchem die zweite Hälfte des ersteren Werks erschien, habe ich die Grundzüge des letzteren entworfen, denen ich auch in der Ausführung desselben vollkommen getreu geblieben bin. Aber daran läge ja wenig. Nun gedenkt er aber jener meiner Entwickelung in der Art, daß er sagt, er wolle davon schweigen. Da wird man sich natürlich fragen, was für schimpfliche oder unheimliche Dinge dieses Schweigen des Freundes zudecke. Ich sehe mich daher veranlaßt ihn aufzufordern, daß er gerade heraus sage, was er meint. Er ist mir dies schuldig." Diese Auslassung v. H.'s bezieht sich auf nachstehende, am Schlusse meines ersten Artikels vorkommende Worte: „Es ist dies fremde Feuer wohl immer in v. H. gewesen; auch in „„Weissagung und Erfüllung"" glimmt es hier und dort. Aber da tritt es zurück hinter den großen Thaten Gottes; und wenn v. H. auf diesem Wege geblieben wäre, und völliger den Worten und Werken Gottes sein Meinen und Tichten untergeben, und sich dargegeben hätte der Geschichte der Offenbarungen Gottes nachzudenken, so hätte er Großes am Hause Gottes thun mögen. Jetzt — wir schweigen von den äußeren und inneren Entwickelungen, die dazwischen liegen — jetzt im „„Schriftbeweise"" dominirt das System, welches u. s. w." Durch diese meine Worte aber habe ich, wenigstens wissentlich und willentlich in keiner Weise Anlaß zu jener Auslassung v. H.'s gegeben.

Was zuerst das Factum betrifft, daß v. H. in „Weissagung und Erfüllung" und im „Schriftbeweis" zwar derselbe v. H. ist, aber doch in dem einen anders als in dem anderen steht, so liegt es Jedermanns Augen vor, und v. H.'s Mittheilung, daß er die Grundzüge des Schriftbeweises gleichzeitig mit dem Erscheinen des ersten Werks entworfen habe, ist dagegen begreiflicher Weise gar keine Instanz, da der „Schriftbeweis" doch jedenfalls mehr als eine Redaction vor seinem Erscheinen erlebt hat. Vielmehr wird Keiner, der beide Werke liest, sich der Wahrnehmung entziehen können, daß der v. H. von damals sein Angesicht wider die die kirchlichen Anschauungen negirenden Richtungen, und daß der v. H. von jetzt sein Angesicht wider die kirchliche Richtung und damit auch wider das, was diese vertritt, gerichtet hat. Es zieht sich das durch das Ganze der beiden genannten Werke hindurch, und greift bis in das Einzelne herab: in „Weissagung und Erfüllung" z. B. wird die kirchliche Lehre von der stellvertretenden Genugthuung zwar nicht eigends gelehrt, aber durch den ganzen Schriftbeweis hindurch wird sie bekämpft. Dieses Factum nun mußte ich erwähnen, denn es gehörte zur Sache. Wenn ich aber darauf hinwies, daß v. H. anders zu stehen gekommen sei, so wollte ich dies nicht thun ohne zugleich zu bezeugen, daß es im Wege der Entwickelung so gekommen sei. Meine Gesinnungsgenossen und ich sind gewöhnt, täglich den Vorwurf zu hören, als ob wir, nachdem wir früher anders gestanden, ohne Entwickelung und über Nacht aus mehr oder weniger erbärmlichen äußerlichen Motiven uns geän-

dert hätten; und wir fühlen tief und schmerzlich, wie schweres Unrecht uns damit geschieht. Um auch nicht den Schein eines solchen Unrechts gegen v. H. auf mich zu laden, erinnerte ich daran, daß das aber bei ihm seine Entwickelung habe. Und zwar sprach ich nicht bloß von äußeren, sondern auch von inneren Entwickelungen, um eben den Schein abzuhalten, als wollte ich ihm ein Bestimmtsein durch äußerliche Motive nachsagen; und wiederum sprach ich nicht bloß von inneren, sondern auch von äußeren Entwickelungen, weil ich überhaupt meine, daß innere Entwickelungen nicht außer Zusammenhang mit denjenigen Entwickelungen erfolgen, welche in den uns berührenden allgemeinen Lebensgebieten und Lebensverhältnissen vorgehen, und weil ich andererseits vor Augen haben mußte, daß v. H. sich stets, und mit vollem Recht, an den Begebnissen des öffentlichen Lebens betheiligt hat, und daß dieselben, wie das nicht anders sein kann, auf seine innere Entwickelung zurückgewirkt haben. Andererseits hielt ich es nicht für nöthig, und nicht für meiner Aufgabe zuträglich, den Entwickelungsgang v. H.'s in dem letzten Jahresdutzend zu erzählen. Ersteres nicht, denn wer Augen für dergleichen hat, kann denselben selbst sehen, wenn er seine Schriften ansehen, und namentlich auch seine Auslassungen in dem Löhe'schen Streit, in Schleswig-Holsteinischen Angelegenheiten, seine Rectoratsrede u. s. w., kurz diejenigen seiner Veröffentlichungen nicht übersehen will, mit welchen er sich an den Tagesbegebenheiten betheiligt hat; und ein Mehreres, als was diese öffentlichen Documente über den Entwickelungsgang v. H.'s ergeben, meinte ich nicht, und weiß ich auch selbst nicht von demselben. Letzteres nicht, weil, wenn ich mich auf eine Darstellung des Entwickelungsganges v. H.'s eingelassen hätte, damit ein Element der Personalitäten in unsere Verhandlung hineingekommen wäre, was wohl besser fern bleibt. Aus diesen Gründen sagte ich, daß ich von den Entwickelungen, die allerdings vorhanden wären, schweigen wolle. Das die richtige und vollständige Interpretation meiner Worte. Ich kann also mit ruhigem Gewissen sagen: Ich habe mit meinen Worten nicht ihn unehren, vielmehr gerade umgekehrt den Schein, als wolle ich ihn unehren, abwenden wollen. Wohl aber mag v. H. sich fragen, ob er wohl nicht mir Unrecht gethan hat, indem er die Vermuthung wagt, als hätte ich feiger Weise und hinterrücks mit Koth werfen wollen.

Und um so mehr mag er sich darnach fragen, als ich behaupten muß, auch nicht einmal durch eine ungeschickte Wortfassung Anlaß dazu gegeben zu haben, so wie von v. H. geschehen verstanden zu werden. Dies hätte ich nur gethan, wenn ich gesagt hätte, daß ich v. H.'s äußere und innere Entwickelungen als Freund verschweigen wolle. Das habe ich aber, wie Figura zeigt, nicht gesagt, sondern v. H. hat's mir untergelegt. Und das thut v. H. auf derselben Seite, auf welcher er mich zu accuraterem Lesen seiner Schriften glaubt vermahnen zu müssen! Wenn ich es v. H. gleichthun wollte, so würde ich sagen: Er wolle mir absichtlich Etwas insinuiren, um mich durch solche Insinuation vom sachlichen auf das persönliche Gebiet zu verleiten, wohin ich mich aber nicht begeben würde.

II.

Neue Schriften über das Predigtamt von W. Flörcke.

(Schluß.)

Von diesem Unterschiede hatte der Verf. auf allen Punkten auszugehen und in dem Uebersehen dieses Unterschieds werden wir daher den letzten Grund aller bedenklichen Meinungen zu finden haben. Oder wie soll ich mich orientiren? wie soll ich meinen Nachahmungstrieb zu allen den wunderbaren Erscheinungen der apostolischen Zeit richtig stellen, wenn ich nicht weiß und jeden Augenblick mir vergegenwärtige, daß auch die Kirche, als für die Diesseitigkeit geschaffen, dem Unterschiede von Schöpfung und Erhaltung unterliegt? Vor allen Dingen muß ich also wissen, daß es in der Kirche eine Zeit des Wunders giebt, und daß es in der Kirche eine Zeit der Geschichte giebt, denn von hier aus werde ich weiter wissen, daß hinsichtlich dieser Abschnitte beides besteht: Einheit und Unterschiedenheit; daß ich mithin die ganze Mannigfaltigkeit der in der apostolischen Zeit die Kirche constituirenden Elemente in der Geschichtszeit wieder zu finden erwarten darf; daß ich aber unter keinen Umständen die Repetition der identischen Wunderzeit zu erwarten habe, weil dieselben Kirchenelemente nunmehr in die Art und Weise, in die Gestalt und Erscheinung der Geschichtszeit eingegangen sind. Folglich auch die Mitte jener Wunderzeit, d. h. das Apostolat eben, werde ich zu keiner Zeit wieder erwarten dürfen seiner Identität nach. Oder dürfte ich nicht mit demselben Rechte die Gabe mit Zungen zu reden,

oder Wunder zu thun, wieder erwarten? und das in die Zeit der Geschichte hinein getragene Wunder, ist es nicht die Schwarmgeisterei selbst, der Standpunkt, der seiner geheiligten Subjectivität gegenüber Kirchenlehre wie Kirchenordnung für Schaden hält? Das Apostolat ist erhalten, aber es ist dies nicht als Apostolat. Als Apostolat ist es das Amt der Grundlegung der Kirche, und immer wieder, wo dies schon einmal geschehen, Grund legen wollen, heißt das nicht Grund stürzend vorgehen? Mithin das Apostolat in seiner Selbigkeit erhalten wollen, was heißt das anders als die Kirche selbst immer wieder in Frage stellen, als immer wieder tabula rasa machen? Oder ist die Grundlegung der Kirche nicht eben so wohl eine einmalige, als die Erwerbung des Heils dies ist? Mindestens die Schrift selbst sieht die Kirchen-Grundlegung, da Apostel und Propheten den Grund bilden, so sehr als eine bleibende an, daß das himmlische Jerusalem selbst die apostolische Begründung bezeugen wird. Oder zu welchem Ende anders wäre uns auch die gesammte Epistel erhalten, als daß an der vorbildlichen Geschichte der ersten Gemeinde, selbst für die ganze Mannigfaltigkeit der Geschichte, die Kirche ein sicheres Maaß habe für ihre Wege und einen gewissen Grund für ihre Frage: was ist des Herrn Wille unter diesen Umständen und unter jenen Umständen? So sehr ist das Apostolat Grund legendes Amt und kann sich mithin nicht repetiren, kann nicht fortdauern oder sich fortsetzen in seiner Identität, so gewiß die apostolische Grundlegung eine einmalige ist für alle Jahrhunderte. Mithin die Unterschiedenheit der beiden großen Kirchenzeiten verbietet die Fortdauer des identischen Apostolats. Aber hatten wir nicht auch hinsichtlich derselben beiden Zeiten eine Einheit aussagen müssen? Es war dem also, und diese Einheit nun wieder fordert mit derselben Nothwendigkeit die Erhaltung des Apostolats in der Weise der Geschichte, und darum eben mittels solcher Aemter, welche sich geschichtlich aus dem Grund legenden Amte

herausgesetzt haben. Diese Aemter sind das Presbyterat und Episkopat, hinsichtlich deren vorläufig nichts weiter zu erinnern, da der Verf. selbst ihre Ableitung aus dem Apostolate in schönster Weise zeigt. Aber diese geschichtliche Erhaltung des Apostolats zugegeben, wie unmöglich sind dadurch nun des Verf. Sätze doch eben erst geworden! Denn bei der Zweiheit der abgeleiteten Aemter ist es nur schlechterdings unmöglich, ein einheitliches Amt für die Zeiten der Geschichte zu fordern, das wie das Apostolat zu Christo stehe, und aller andern Aemter Quelle sei. Im Gegentheil beide Aemter stehen nun gleicher Weise zu Christo, so daß das Presbyterat in seinem Kreise über dem Episkopat steht — oder bedarf das Episkopat nicht ebensowohl der Gnadenmittel als das geringste Gemeindeglied? — und wiederum das Episkopat über dem Presbyterate in dem seinen. Hier ist aber Geschichte und darum ein gliedliches Zusammenwirken aller Kreise, des Gnadenmittelamts, des Regieramts, des geistlichen Priesterthums. Und da gerade, wo das Amt sich erneuert, findet solch gliedliches Zusammenwirken statt. Kein Amt ist nun der andern Quell, sondern dies ist lediglich der Herr Jesus mittels seiner einmaligen Stiftung, während zur Verwirklichung solcher Stiftung für den einzelnen Fall sämmtliche drei Kreise in dienstlicher Weise zusammenwirken. Wie falsch ist daher des Verf. Meinung von dem einheitlichen Amte, das fortwährend die andern Aemter setze. Hinsichtlich jener dienstlichen Mitwirkung nämlich liegt die Einheit allerdings im Regieramte (Episkopate), hinsichtlich der positiven Gebung des Amtes liegt sie dagegen ausschließlich in dem Werke der Stiftung und in dem Herrn Jesus. Und will der Verf. nun gar in einem selbstständigen Consistorium dies einheitliche, Aemter erzeugende Amt sehen, will er also das noch andauernde Apostolat im Episkopat erblicken — findet er sich dann nicht auf Wegen, die so thatsächlich römisch sind, daß wir's ihm nicht erst zu sagen haben?

Mithin an die Gnadenmittelqualität des Amtes, an die

göttliche Stiftung des Standes reiht sich ein Drittes, die Fortdauer des identischen Apostolats im Episkopate. Aber da rührt sich des Verf. lutherisches Gewissen. Er will die übertriebene Objectivität seines Amtsbegriffs rectificiren. Aber wie geschieht dies nun? Wir begegnen hier Aeußerungen über das geistliche Priesterthum, über die Prophetie, über den unmittelbar waltenden an keine Ordnung gebundenen Geist, über das Synodalwesen, die zu den ungebundensten zählen. Wir können unsrer Aufgabe nach jedoch nur diese Einzelnheiten hervorheben. Es ist ein Lieblingsgedanke des Verf., daß ursprünglich zwei Arten von Presbytern vorhanden gewesen, lehrende und nicht lehrende. Und allerdings dem lehrenden Presbyter soll man nach der bekannten Stelle zwiefache Ehre erweisen. Aber ist damit nicht eben nachdrücklichst bezeugt, daß das Presbyterat wesentlich Lehramt sei, daß es da nur zur wirklichen, die ganze Ehre mit sich bringenden Erscheinung komme, wo es lehrend erscheine? Folglich wie der Leib um der Seele willen Mensch ist, und wie das Brod um des Leibes Christi willen Lebensbrod ist, also sind auch die nichtlehrenden Presbyter um der lehrenden willen Presbyter gewesen. Nicht ihr Nichtlehren sondern ihrer Mitbeamten Lehren hat sie zu Presbytern gemacht. Oder will man von vorne herein ein doppeltes Amt setzen? Der Verf. scheint es fast zu wollen, wenn er selbst die bekannte Epheserstelle (Hirten und Lehrer) für sich anführt. Aber was kann doch schlagender gegen ihn sprechen? Oder setzen die Apostel in der Stelle nicht ein einheitlich Amt voraus, und ebenso die Propheten? Folglich wenn nun Hirten und Lehrer und noch dazu durch die Partikel zur Einheit verbunden, in die Reihe mit jenen gestellt werden, wird auch hier nur das einheitliche Amt zu erwarten sein, und wird damit bezeugt sein, daß es überall kein Hirtenamt für die Einzelgemeinden gebe, das nicht auch zugleich Lehramt sei. Und hier liegt doch eben das sehr Bedenkliche der Ansicht. Der Herr Jesus nämlich

hat das Amt der Einzelgemeinde*) überall an die Lehre gebunden und somit an die heiligen Gnadenmittel und an Ihn den in den Gnadenmitteln immanenten Herrn. Ein nicht lehrendes Amt mithin für den beregten Kreis setzen, das heißt ein Amt setzen, das nicht an die Gnadenmittel gebunden ist, das nicht in Christo, sondern in sich selber seinen Inhalt und seinen Lebensquell hat. Das ist das überaus Bedenkliche dieser Ansicht, die noch dazu überall nicht historischen Grund hat. Denn gerade daß der Timotheusbrief in dieser eigenthümlichen Weise die Lehrhaftigkeit der Presbyter fordert, ist das nicht der Beweis, daß jeder Presbyter lehrhaft gewesen? Ferner wo derselbe Timotheus II, 2, 3 bis in die zweite Generation Vorstandschaft gründen soll, ist es da nicht auch wieder die Lehre, darauf er sie stellen soll? Wir haben oben schon die bekannte Stelle aus dem Hebräerbriefe erwähnt. Aber wir haben nicht minder aus der ersten Zeit ähnliche Stellen, und heben nur hervor, wie in der erstgegründeten Thessalonicher-Gemeinde die Vorsteherschaft sofort als der Ort erscheint, von welchem auch die Ermahnung ausgeht (1. Theff. 5, 12. 14), welche die Gemeinde bedarf. Folglich jeder Presbyter wird lehrhaftig gewesen sein, und Macht gehabt haben zu vermahnen die Ungezogenen, und zu trösten die Kleinmüthigen, ganz abgesehen noch von der überall hervortretenden Lehrmacht, die in der Aufsicht der Charismen und ihrer Offenbarungen sich erwies. Mithin nicht die Lehrhaftigkeit, sondern lediglich das Wie ihrer Uebung wird den in Frage stehenden Unterschied begründet haben, und dieser überall nicht darnach angethan sein, um die Annahme einer zwiefachen Art von Presbytern zu rechtfertigen. Wenn die einen ihre Lehrfähigkeit in öffentlicher Predigt erwei-

*) Gerade weil die Einzelgemeinde die Erzeugungsstätte des christlichen Lebens ist, welche Erzeugung sich lediglich durch die Gnadenmittel vollzieht, kann es für dieselbe auch kein ander Amt geben, als welches in der Lehre seinen Schwerpunkt hat, während es hinsichtlich der ganzen Kirche wesentlich anders steht.

sen, die andern dagegen mehr im Vermahnen der Ungezogenen u. s. w., so mögen überdies Gemeinden genug gewesen sein, in welchen dieser Unterschied sich überall nicht herausgestellt. Was aber die Hauptsache: der Unterschied erscheint als überall ohne specifischen Inhalt und zugleich als das schlechthin Zeitliche und Vergängliche, sobald man nur die Außerordentlichkeit der Charismen in's Auge faßt, an deren Aufsicht er wesentlich seine Veranlassung gehabt haben wird. Was kann mithin irriger sein und selbst ungeschichtlicher, als des Verf. Meinung, nach der er die beiden unterschiedlichen Presbyterklassen in den verschiedenen Perioden, und endlich in dem modernen Institut von Gemeindeältesten wieder finden will! Wenn der Satz fest steht, daß Lehrhaftigkeit den Presbyter gemacht und mithin lediglich das Wie der Uebung eine eben darum ganz zeitliche, allein durch die verschwindende Eigenthümlichkeit der apostolischen Zeit bedingte Verschiedenheit hervorgerufen hat: dann wird es auch von der Schrift schlechterdings verboten erscheinen, Gemeindeältestenamt aufzurichten und an der Vorsteherschaft mit dem wirklichen Presbyterate, d. i. dem Pastorate, gleichen Theil haben zu lassen. Des Verf. Absicht, die falsche Objectivität seines Amtsbegriffs zu rectificiren, führt ihn hier mithin zu einer neuen Schriftwidrigkeit und eben darum zugleich auch zu einer neuen Verstärkung des Irrthums, dem er entfliehen will. Denn bei der stricten Unterschiedenheit, die er selbst zwischen Diakonat und Presbyterat macht, hat er da nicht, wie oben schon gesagt, in seinen nicht lehrenden Presbytern, die doch ganze Presbyter sein sollen, einen so übertriebenen Amtsbegriff vollzogen, wie er nur gedacht werden kann? Sie sollen Presbyter sein, diese nicht lehrenden, sie sollen mithin von Gotteswegen handeln können mit den Gemeinden, sie sollen auf der Linie stehen, die von der Rechten zu den Menschen geht, und doch sollen sie dies Alles sein und thun ohne die Unmittelbarkeit des von der Rechten sich offenbarenden Herrn, nämlich ohne Lehre und mithin ohne Gnaden=

mittelverwaltung. Das Recht und die Würdigkeit, der feste Grund, welchen der lehrende Presbyter in den Gnadenmitteln hat, in Folge dessen alles sein Thun als bloßer Dienst erscheint — all dies Recht muß sich dem nicht lehrenden Presbyter mithin in sein Amt an sich verlegen. Ein so ultramontanes Amt sehen wir mithin vor unsern Augen aufgerichtet, wie nur gedacht werden kann, nämlich ein solches, das abgesehen von den Gnadenmitteln Träger der Unmittelbarkeit Christi sein will, das mithin abgesehen von den Gnadenmitteln Christum mit seines Heiles Fülle in sich selber zu haben thatsächlich sich bezeugt und sich erweist. Das ist das Furchtbarste von falschem Amtsbegriff; und gerade also um die Gemeinden zu retten vor solch falscher Uebermacht des Amtes, um sie zu retten vor einem Amte, das von Gotteswegen mit ihnen handeln will — weil es eben Presbyterat und nicht Diakonat sein will — und doch nicht an die Gnadenmittel gebunden ist — weil es eben nicht lehrhaftes Presbyterat sein will —: Darum gerade protestiren wir und haben wir protestirt gegen dies Gemeindeältestenamt, dem freilich die unverständige Menge entgegenjauchzt. Und wir thun das noch aus einem zweiten Grunde. Denn man übersehe hier doch nicht die ganz eigenthümliche Stellung der apostolischen Zeit. Wir haben oben unterschieden die Zeit des Wunders und die Zeit der Geschichte, und ist das nun nicht eben das Eigenthümliche jener ersten Zeit, daß beide Zeitarten in derselben sich begegnen? Daß während nach der einen Seite hin noch Zeit des Wunders waltet, nach der andern schon Zeit der Geschichte begonnen? Wo der Kirche Grund gelegt wird, wo das Institutliche an der Kirche neue Phasen eingeht (die Ableitung der gegenwärtigen Aemter), wo hinsichtlich der Grundstellungen und Bewegungen der Gemeinde apostolische Anordnung ergeht, wo die ganze Mannigfaltigkeit geschichtlicher Möglichkeiten an der ersten Gemeinde vorbildlich sich vollzieht: da ist überall Zeit des Wunders d. h. Zeit noch andauernder göttlicher Offenbarung und Setzung. Wo dage-

gen auf Grund des Gesetzten und Gegebenen Entwicklung beginnt und ebenso, wo das Gesetzte seine Erscheinung von dem her nimmt, was in der apostolischen Zeit eben Zeitlichkeit ist: da ist auch überall Zeit der Geschichte und darum auch Geschichte selbst. Alle Geschichte nun aber trägt sie nicht das Gesetz in sich, daß, was die Explication des von Gott Gesetzten anlangt, die Entwicklung das Vollkommnere bringe? Wird man sich mithin nicht an den Gedanken gewöhnen müssen, daß hinsichtlich dieser Explication unsere Gegenwart weiter ist als die apostolische Zeit nach derselben Seite hin? Die apostolische Zeit ist die mustergültige Zeit, sofern sie Wunderzeit ist, aber sie ist auch die Anfangs- und Kindheits-Zeit, soweit sie Zeit der Geschichte ist. Hat nun, diesen Gedanken festgehalten, die collegiale Seite des ursprünglichen Presbyterats ihre Beziehung lediglich zu dem Verschwindenden, Zeitlichen der ersten Kirchenzeit, und hat andererseits hinsichtlich des Presbyterats wirklich Entwicklung stattgefunden, was heißt die Wiederherstellung jener collegialen Seite durch ein Gemeindeältestenamt dann mithin anders, als das Mannesalter der Kirche wieder vertauschen mit dem Kindesalter, die vollkommnere Entwicklung mit der unvollkommneren! Das Gemeindeältestenamt vollzieht mithin dieselbe verkehrte Grundanschauung, die auf politischem Gebiete noch immer über dem Sprüchlein arbeitet:

Als Adam grub und Eva spann,
Wo war denn da der Edelmann?

Auch der politische Anfang hat noch nicht die Sünden aufzuweisen, welche die vollkommnere Entwickelung gerade um der vollkommneren Explication des ursprünglich Gesetzten willen an's Licht bringt. Aber um dieser Sünden willen die ganze Entwickelung verwerfen und den Anfang in seiner ganzen Identität wieder herstellen wollen, heißt das nicht geradezu die Geschichte selbst zu Tode schlagen und die Entwickelungsfähigkeit des ursprünglichen Anfangs selbst läugnen? — Das ist unser zweiter Grund. Wir können in der collegialen Seite des ersten Pres-

byterats nur seine Anfangsgestalt erblicken. Wir müssen in der Fortbildung desselben zu der Gestalt, da Amt und Person sich decken, einen wahrhaftigen Fortschritt erkennen. Wir müssen mithin das gegenwärtige Pastorat für die einzig mögliche Gestalt desselben innerhalb der Geschichtszeit der Kirche halten. Wir müssen den Satz für wahr halten, daß die collegiale Gestalt des ersten Presbyterats lediglich der charismatischen Gestalt der ersten Gemeinde entspreche; und ist nun mit der Annahme eines wirklichen Amtes nichtlehrender Presbyter, oder, was dasselbe ist, mit der Aufrichtung eines sogenannten Gemeindeältestenamtes jene erste Gestalt des Presbyterats, trotzdem daß die erste Gestalt der Gemeinde fehlt, thatsächlich wiederhergestellt, so haben wir uns dem nun auch noch aus einem zweiten Grunde zu widersetzen, weil dadurch nämlich das Mannesalter der Kirche wieder mit ihrem Kindesalter vertauscht wird. Erstens also, weil das Gemeindeältestenamt, wie wir oben zeigten, den absolut unlutherischen Amtsbegriff vollzieht, und zweitens, weil es, wie wir eben sahen, auf schlimmster ungeschichtlicher Repristination beruht: darum sollen wir es uns auch lassen verboten sein und sollen nicht der Menschen Urtheil ansehen.

Damit schließen wir die Besprechung der Lechler'schen Arbeit. Wir haben uns auch hier unserer wesentlich dogmatischen Aufgabe nach auf den Grund legenden Theil beschränkt, und haben wir dabei unsre Kritik nicht sparen dürfen, so wird doch nicht minder klar ins Licht getreten sein, daß wir in dem Buche eine Gabe des Herrn erkennen, zu deren Mitgenuß wir die Leser dringend auffordern. Beide Bücher, das Preger'sche wie das Lechler'sche, bezeugen den Fortschritt, daß die Amtslehre sich mittlerweile auf die Basis des ganzen dogmatischen Systems gestellt, so daß nun der Kirche Wort hat zu Worte kommen und, wie wir oben sahen, in negativer Weise die Preger'sche Amtslehre als ein Fremdes und Unlutherisches unzweideutigst charakterisiren können. Damit ist der Abschluß der Frage in unsre

nächste Nähe gestellt und das noch in anderer Weise. Wo nämlich dogmatischer Abschluß nahe ist, da vertauscht sich auch der Standpunkt der Unmittelbarkeit mit dem der Reflexion, da gruppirt sich auch der Irrthum zur Rechten und zur Linken, indem er damit eben dem abschließenden Dogma seine mittlerische Stelle anweist. Das ist ein bekanntes Gesetz der Dogmenbildung, nach welchem sich aller vorhandene Abschluß, der von Nicäa und Konstantinopel wie der von Arausio, und endlich der letzte von Augsburg und Kloster Bergen hergestellt hat, und auf dieses Gesetzes Wege sehen wir uns eben gestellt durch diese Bücher. Oder haben wir nun nicht den Irrthum zur Linken und den Irrthum zur Rechten? Der contractliche Amtsbegriff, er hat sich uns durch Preger wiederum als Irrthum enthüllt und seine Irrthumstiefen erst aufgedeckt, und doch hat sich auf der andern objectiven Seite ebenfalls ein Irrthum ausgebildet (die Gnadenmittelqualität des Amtes, die göttliche Stiftung des geistlichen Standes in seiner Unterschiedenheit vom Amte, die Erhaltung des identischen Apostolats im Episkopate, die Repristination eines nicht lehrhaften Presbyteramtes), dem wir mit derselben Entschiedenheit je und je entgegengetreten sind, und heute noch ihm entgegentreten. Die Wege der Entwickelung haben uns also wirklich an die Nähe des Abschlusses geführt und in derjenigen Amtslehre mithin, welche durch jene beiden Irrthümer als die mittlere und mittlerische charakterisirt wird, welche das Wahrheitsmoment des einen wie des andern bewahrt und dennoch dem einen wie dem andern widerspricht, in der Amtslehre mithin, wie dieselbe von Männern wie Petri, Löhe, Sartorius, Münchmeyer, Kliefoth u. s. w., wiewohl in wachsender Klarheit, je und je vorgetragen, wird der dogmatische Abschluß bereits vorhanden sein, so gewiß der Irrthum zur Linken und der Irrthum zur Rechten eben Irrthum ist. Diese dogmatische Mitte sie hat das Wahrheitsmoment der Linken in sich aufgenommen: die Bedeutung des geistlichen Priesterthums, die Betheiligung der ganzen Kirche bei Besetzung der Aemter, die Verneinung

aller und jeder Gnadenmittelqualität des Predigtamtes; und sie hat nicht minder das Wahrheitsmoment der Rechten in sich aufgenommen: die Positivität des Amtes und die Unmittelbarkeit seiner Stiftung, die Bedeutung des geistlichen Standes als geschichtlicher Institution, die zusammenfassende Bedeutung des Kirchenregierамtes. So ist hier in der That dogmatische Mitte und dogmatischer Abschluß und somit der langersehnte Friede, so wir ihn anders nehmen wollen und wollen selig sein als die Friedfertigen. Aber freilich der Friede innerhalb seiner Gott gesteckten Schranken! Denn keineswegs verhält sich diese dogmatische Mitte doch nun gleich zu Preger wie zu Lechler. Im Gegentheil sie erkennt in Lechler sich selber und seine Irrthümer als ein Accidentelles, in Preger dagegen den bloßen Irrthum, abgesehen von jenen accidentellen Wahrheitsmomenten, und den specifischen Irrthum. Eine Amtslehre, welche den die Gnade suchenden Glauben dergestalt zum activen Factor des Rechtfertigungsgeschäftes erhebt, daß sie denselben mit priesterlicher Qualität anthut, des Herrn Jesu priesterliche intercessio damit thatsächlich aufhebend, eine solche Amtslehre hat sich für Alle, die noch lutherische Rechtfertigung und lutherischen Glauben begehren, selbst unmöglich gemacht und selbst sich verurtheilt. So lange daher die Preger'sche Amtslehre ihren dogmatischen Unterbau nicht aufgiebt, so lange sie darauf besteht, daß fortan verklärte Menschennatur dem heiligen Geiste das Wort mittheile, so lange sie also des Herrn Jesu persönliches, nicht bloß menschliches, sondern gottmenschliches Thun nicht auf allen Punkten unterschieden hat von verklärter Menschennatur: so lange muß sie uns auch der bloße Irrthum bleiben, mit dem kein Friede besteht. Aber anders steht es nun Gottlob mit all den werthen Männern, die uns so lange Gegner gewesen in der Amtslehre. Wir nennen nur die Namen Harleß, Guerike, Ströbel, Brömel und den Urheber der Lehre selbst, Höfling. Ihrer Keiner hat die Amtslehre als Consequenz eines derartigen dogmatischen Unterbaus gefaßt. Ihrer Keiner ist von der priesterlichen Acti-

vität des Glaubens im Rechtfertigungsgeschäfte ausgegangen. Im Gegentheil, was sie bewegt hat, ist lediglich die Befürchtung gewesen, die Rechtfertigung und das geistliche Priesterthum durch die objective Amtslehre beeinträchtigt zu sehen, die Befürchtung zugleich, es möchte in dem Amte ein viertes Gnadenmittel constituirt werden sollen. Hat sich nun diese Befürchtung gegenwärtig thatsächlich widerlegt, hat sich eine Amtslehre hergestellt, die dem Irrthum zur Rechten ebenfalls widerspricht und Alles, was an eine Gnadenmittelqualität des Amtes erinnert, aus dem Begriffe sorgfältig entfernt, dann wird zwischen den Vertretern des objectiven Amtes und allen jenen bisdahinnigen Gegnern auch Friede sein und durch ihre wie durch unsre Arbeit der dogmatische Abschluß nunmehr sich erzielen lassen. Zu solchem Frieden wolle der Herr denn in Gnaden verhelfen! Alle, die noch lutherische Rechtfertigung und lutherische Versöhnung begehren, Alle, die noch auf der ewigen Heilandsliebe Gottes und nicht auf „einem Widerfahrniß" ihren Trost gründen wollen: die Alle müssen auch forthin hinsichtlich des Amtes nur als Brüder fragen und streiten, als Solche, die sich bewußt sind, auch in der Amtslehre einig zu sein durch die einige lutherische Rechtfertigung. Ja alle Amtsfrage möge forthin schweigen und Alle, die noch lutherisch glauben und denken, leben und sterben wollen, müssen fortan nur den einen gemeinsamen Feind bestreiten, die Jesabel, welche die Knechte des Herrn verführt. Das helfe der Herr und mache uns klug, daß wir die kleine Kraft nicht zersplittern, sondern mehren und stärken in dem Herrn.

Der „Schriftbeweis" des Dr. J. Chr. K. v. Hofmann.

Von Kliefoth.

Dritter Artikel.

Am Schlusse unseres vorigen Artikels bezeichneten wir bereits als den Inhalt des vorliegenden die Lehren v. H.'s von der Dreieinigkeit, von der Schöpfung, von den Engeln, vom Menschen u. s. w.

Wie v. H. in seinem System die Lehre von der Dreieinigkeit anfaßt, wie er zu ihr kommt, wissen wir bereits, nemlich im Wege des Rückschlusses: die Gemeinschaft Gottes und des Christen hat zu ihrer geschichtlichen Voraussetzung das geschichtliche Verhältniß Gottes und Jesu, und dies letztere ist wieder nur die geschichtliche Selbstvollziehung eines innergöttlichen Verhältnisses, welches innergöttliche Verhältniß also die ewige Voraussetzung für das geschichtliche Verhältniß Gottes und Jesu ist. Mit anderen Worten: die öconomische Trinität setzt sich irgend ein ewiges innergöttliches Verhältniß voraus, aber welches dies letztere ist, müssen wir denn auch aus der öconomischen Trinität schließen. Dies nimmt nun v. H. im Schriftbeweis wieder auf. „Wir sagen", sagt v. H., „daß der sein selbst Seiende dreieinig ist, sagen es aber auf Grund seiner geschichtlichen Selbsterweisung als des Dreieinigen". (I, 90.) Also, was es um die immanente Wesenstrinität ist, haben wir nicht etwa geradezu aus dem Wort der Offenbarung zu lernen, sondern wir haben es aus der öconomischen Trinität, welche mit der Erscheinung Jesu ein geschichtliches Factum geworden ist, zu schließen, und weiter als solche Schlüsse etwa tragen, reicht unser Wissen von der immanenten Wesenstrinität nicht. Dem gemäß setzt denn auch v. H. gleich mit der Versicherung ein, daß in der heiligen Schrift niemals direct von der immanenten Wesenstrinität, sondern immer nur davon die Rede sei, wie die

immanente Wesenstrinität sich in der öconomischen geschichtlich erweise: „Hier will nun vor Allem bewiesen sein, daß in der Schrift dieses innergöttliche Verhältniß nicht anders, nämlich nicht unmittelbar und zunächst als ewiges, sondern in seiner geschichtlichen Selbsterweisung als deren ewige Voraussetzung gelehrt wird."

Wir glauben der Sache und unseren Lesern einen Dienst zu thun, wenn wir hier zunächst v. H.'s Lehre von der Trinität im Zusammenhange, möglichst vollständig und möglichst mit seinen eignen Worten geben.

„Das A. T.", beginnt v. H., lehrt eben so wenig, daß Gott ein in sich mehrfacher sei, als es die Einheit Gottes mit Bezug auf eine Mehrfachheit in ihm lehrt." Die bekannten Plurale 1 Mos. 1, 26. 11, 7. 3, 22 beziehen sich auf die Engel; das Drei mal heilig Jes. 6, 3 „erklärt sich aus der Natur der Tonsteigerung"; im aronitischen Segen 4 Mos. 6, 24 ff. „gesellt sich zur Steigerung des Tons auch die entsprechende Steigerung des in seiner Mannigfaltigkeit sich abschließenden Gedankens". Noch weniger ist auf 1 Mos. 19, 24., Jes. 61, 1. 8. und ähnliche Stellen zu geben. Die Stellen Hiob 28, 12 ff., Sprichw. 8, 12 ff. sagen Nichts von Gott oder von der Weisheit Gottes aus, sondern reden von dem Gut der Weisheit, welches Gott der Welt eingeschaffen, und der Mensch sich anzueignen hat. Auch in der Unterscheidung von Gott und Wort Gottes, so weit dieselbe unabhängig von der Person Jesu vorkommt, ist nichts auf die Trinität Bezügliches enthalten, denn Ps. 33, 6; 1 Mos. 1, 3; Ebr. 11, 3 ist nur vom Schöpfungswort, und Ebr. 4, 12—13; Ps. 119 nur vom Offenbarungswort Gottes die Rede. So giebt es denn auch sicherlich nicht eine von Sprichw. 8, durch Sir. 24, Weisheit 7, die Targumim und das jüdische Zeitbewußtsein sich hindurch ziehende Lehre vom Worte Gottes, aus welcher der Evangelist Johannes seine Logoslehre entnommen hätte, sondern mit diesem nur bei Johannes vorkommenden Logos verhält es sich so: Im Eingang des Evangelium und des ersten Briefs bezeichnet ὁ λόγος „nicht ein Logos genanntes Wesen", sondern es ist damit die apostolische Lehrverkündigung gemeint, so jedoch, daß dabei an Jesum zu denken ist, welcher ja wesentlich selbst der Gegenstand der apostolischen Verkündigung ist; und Offenb. 19, 13 wird dem wiedererscheinenden Jesus der Name ὁ λόγος τοῦ θεοῦ gegeben, weil sich in ihm der Gemeinde das ihr von Gott gegebene Wort und Versprechen, daß ihr Bräutigam sie einst heimholen solle, erfüllt. „Die Schrift berechtigt also nicht zu der Meinung, daß eine vorhandene

Logoslehre auf Jesus angewendet worden; sondern wir finden das eine Mal, daß von dem Worte ausgesagt ist, was von Jesu gilt, das andere Mal, daß Jesus das Wort Gottes genannt wird, beides auf Grund dessen, daß das seligmachende Wort, welches an die Menschen ergeht und von ihnen gläubig aufgenommen sein will, wesentlich Jesus selbst ist". (I, 90—116.)

„Was gilt nun aber von Jesus? was wird von ihm ausgesagt, das auf eine Selbstunterscheidung in Gott, auf ein innergöttliches Verhältniß führt?" Vor Allem sagt uns Luc. 1, 35; Matth. 1, 20 das, daß „sein Anfang menschlichen Lebens sich von der andern Menschen Lebensanfang dadurch unterscheidet, daß er nicht durch einen Vorgang der Selbstfortpflanzung des menschlichen Geschlechts gesetzt ist, sondern durch eine göttliche Wirkung in der, welche ihn empfangen hatte", so wie das, daß dabei das Wirkende „Geist war und nicht Fleisch, und heilig und nicht sündhaft". Durch diese übernatürliche, rein geistig gewirkte, sündlose Geburt ist zwischen Jesu und Gott ein ihm ausschließlich eignendes Verhältniß gesetzt. Und dies Verhältniß meint Jesus, wenn er sich Gottes Sohn und Gott seinen Vater nennt. In diesem Sinne und in diesem Sinne allein wird Jesus nicht allein Luc. 1, 35. 2, 49, sondern auch Gal. 4, 4 und selbst in Stellen wie Röm. 8, 13. 32; Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9; Joh. 1, 14. 18, Gottes Sohn, Gottes eingeborner Sohn genannt. Von einem ewigen Sohne Gottes, davon, daß das, was in Jesu Fleisch ward, schon vorher Gottes ewiger Sohn gewesen wäre, weiß die Schrift Nichts. „Erst der Fleischgewordene wird Sohn und Gott sein Vater genannt. Daß er in dem mit μονογενής bezeichneten Verhältnisse zu Gott schon vor seiner Menschwerdung gestanden, wird man also hier nicht finden können". Es giebt daher auch keine ewige Zeugung des ewigen Sohnes aus Gott: „ich halte es für unerweislich, daß Jesus selbst oder die Schrift sein vormenschliches oder sein ewiges Leben als ein solches bezeichnen, das er von Gott dem Vater habe. Ich finde nur, ein ewiges Verhältniß Christi zu Gott ausgesagt, nicht eine ewige Zeugung aus Gott". Dagegen „halte ich darauf", die übernatürliche Empfängniß Jesu eine Zeugung nennen zu dürfen, und zwar so, daß „Gott der Vater durch den heiligen Geist den Sohn gezeugt, in den mit der Empfängniß erfolgten Anfang menschlichen Lebens aus sich herausgesetzt hat"; es wird ja auch Apstg. 13, 33; Hebr. 1, 5. das „heute habe ich dich gezeugt" auf die übernatürliche Zeugung Jesu ins Fleisch angewandt. (I, 116—124.)

Aber anderer Seits spricht nun Jesus, „als einen Inhalt seines Bewußtseins", wenigstens im johanneischen Evangelium aus, „daß er, ehe er menschlichen Lebens Anfang genommen, bei Gott gewesen, daß er von Gott

her und aus Gott in die Welt gekommen, daß er, ehe die Welt geworden, in Gemeinschaft der Herrlichkeit Gottes und Gegenstand der Liebe Gottes gewesen sei". Zwar daß er gegenwärtig, während er in der Welt sei, auch im Himmel sei, sagt Jesus Joh. 3, 13. nicht, aber daß er zuvor bei Gott gewesen, ehe er Mensch ward, sagt er Joh. 3, 13. Aus dieser und anderen johanneischen Stellen ist zu entnehmen, „daß Jesus in und mit der Gewißheit, vermöge der Wirkung Gottes, durch welche seines menschlichen Lebens Anfang gesetzt worden, in einem ihm ausschließend eigenen Gemeinschaftsverhältnisse zu Gott zu stehen, welches er als Verhältniß des Sohnes zum Vater bezeichnete, auch das Bewußtsein hatte und aussprach, vor dieses seines menschlichen Lebens Anfang in überweltlicher, ja vorweltlicher Gemeinschaft mit Gott seinem Vater gestanden zu haben, und von diesem überweltlichen Sein aus in das innerweltliche seines menschlichen Lebens eingegangen zu sein; wobei er jedoch jenes erstere nicht anders benannte, als daß es ein Sein in göttlicher Herrlichkeit und in der Liebe Gottes seines Vaters zu ihm gewesen". (I, 132—137.)

Wenn nun Jesus von seinem überweltlichen Sein mehr nicht gesagt hat, als „daß es ein Sein in göttlicher Herrlichkeit und in der Liebe Gottes seines Vaters zu ihm gewesen", wie steht es dann mit der Gottheit Christi? Schon den Auferstandenen hatte Thomas „mein Herr und mein Gott" genannt, aber allerdings will hier *ὁ θεός μου* so verstanden sein, „wie es einem Menschen konnte gelten wollen. Thomas sah in dem Todesüberwinder den Menschen, welchem alle Gewalt gegeben war im Himmel und auf Erden, und darnach benannte er ihn. Der Herr war ihm jetzt Gott, sein Gott, geworden und damit auch sein Herr in höherer Bedeutung des Wortes. Nicht daß er in ihm das Subject *ὁ θεός* erkannte, sondern das Prädicat *θεός* gab er ihm, und auch dies nicht überhaupt, sondern um zu sagen, was er ihm sei. Die Thatsache, deren er von dem Herrn heimlich vergewissert worden war, hatte einen Eindruck auf ihn gemacht, welcher ihn den als seinen Gott anbeten hieß, welchen er bisher als den Sohn Gottes verehrt hatte. Denn als den über Alles Mächtigen wird sich ihm forthin erweisen, der als Sieger über den Tod und den, welcher des Todes Gewalt hat, vor ihm steht". Vollends nach seiner durch die Ausgießung des Geistes erwiesenen Erhöhung nennen ihn die Seinen oft *θεός*: „Der Mensch, welcher in dem Sinne bei Gott ist, daß er überweltlich Macht hat über Alles, der ist Gott", und zwar nicht in dem Sinne wie 1 Cor. 8, 5. die vielen Götter und vielen Herren ein *θεῖον γένος* sind, „demselben gehört Jesus nicht an, sondern steht als *θεός* in einziger Gemeinschaft mit dem, welcher *ὁ θεός* ist". So wird denn der erhöhte Christus *θεός* genannt Röm. 9, 5, aber allerdings sind die Worte *ὁ ὢν ἐπὶ πάντων* nicht

mit θεός zu verbinden; ferner Tit. 2, 13. aber freilich heißt Christus nur deßhalb ὁ μέγας θεός, weil er nicht ὁ θεός ist, sondern θεός. Dasselbe gilt von 2 Theff. 1, 12. 2 Petr. 1, 1. u. s. w. „Es wird sich also so verhalten, wie wir zu jenem Ausrufe des Thomas bemerkten, daß ihn der Gläubige ganz in demselben Sinne unsern Herrn wie unsern Gott nannte". Außerdem giebt es nun aber auch Stellen, namentlich bei Paulus, in denen gesagt wird, „daß Jesus Gott gewesen, ehe er Mensch ward, oder wo auf ihn gedeutet wird, was alttestamentlich von Jehovah gesagt ist". Aussagen dieser Art „beruhen auf dem Zeugnisse, welches Jesus von sich selbst gegeben"; Paulus „lehrt es in solchen Stellen nicht wie etwas Neues, sondern erinnert nur daran". Zu diesen Stellen gehört weder 1 Cor. 15, 47, wo nicht von der Erscheinung, sondern von der Wiedererscheinung die Rede ist, noch 1 Tim. 3, 16, wo nicht θεός, sondern ὅς zu lesen ist, wohl aber Phil. 2, 5 ff., Col. 1, 15 ff. Aber in der ersteren Stelle ist das εἶναι ἴσα θεῷ nicht auf die vorweltliche Herrlichkeit Jesu, sondern auf seine Verherrlichung nach seiner Erhöhung zu beziehen, und die Stelle sagt: Christus hat die Herrlichkeit, deren er nach seiner Erhöhung theilhaft werden sollte, nicht für Etwas angesehen, was er sich mit Gewalt aneignen könnte, sondern er hat seine Gottesgestalt, in welcher er sich überweltlich erwies, vertauscht mit inweltlicher Knechtsgestalt, um sich in dem Verhältnisse zu der Welt, in welches er hiedurch eintrat, zu bewähren und sich dadurch jene gottgleiche Herrlichkeit zu erwerben. Also nicht das Gott gleich sein, sondern nur eine μορφὴ θεοῦ ist hier Christo hinsichtlich seiner Vorweltlichkeit beigelegt. Und an der zweiten Stelle, V. 15—17, wird nicht das Verhältniß Christi zu Gott, sondern sein Verhältniß zur Welt beschrieben, und wird von ihm gesagt, daß er sich zu der Welt überhaupt verhält, gleich wie der Mensch als Gottes Ebenbild zu der körperlichen Welt, daß er zu allem Geschaffenen die Stellung einnimmt, wie sie ein Erstgeborner zum Hause seines Vaters hat, und daß das Dasein alles Geschaffenen durch ihn vermittelt ist, der vor der Welt war und in dessen Person der Bestand der Welt ruht. Dies, daß alles Gewordene durch ihn erschaffen sei, wird denn auch Ebr. 1, 2 gesagt, während dagegen der folgende Vers von dem erhöhten Christus redet, so daß also die Bezeichnungen ἀπαύγασμα τῆς δόξης und χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ nicht den vorweltlichen ewigen Sohn Gottes, sondern den erhöhten Jesus beschreiben. „Der Anfang des johanneischen Evangelium bleibt uns demnach der einzige Ort, wo Christus in seinem vorweltlichen Dasein unmittelbar Gott genannt wird", wo der Evangelist von dem Christ, den er verkündigt, sagt, „daß er anfänglich gewesen und bei Gott und Gott gewesen, und daß Alles, was da ist, durch ihn geworden ist". Bei dieser

Stelle ist aber darauf zu achten, daß θεός artikellos steht und Prädicat ist: „Hat es hiemit seine Richtigkeit, so nennt Johannes Christum vor seiner Menschwerdung in demselben Sinne θεός, in welchem Paulus von ihm sagt, daß er ἐν μορφῇ θεοῦ gewesen, als er Mensch ward. Nicht das ewige Wesen Christi sagt er damit aus, sondern das Sein desselben, das geschichtliche, wie er erst überweltlich gewesen, dann innerweltlich, erst Gott, dann Mensch. Beide Aussagen ἦν πρὸς τὸν θεὸν und θεὸς ἦν sind wesentlich gleichen Inhalts, und die letztere nicht minder als die erstere beruht auf dem Zeugnisse Jesu über sich selbst, daß er bei Gott gewesen, ehe die Welt war, und von Gott her in die Welt gekommen ist. Und hier zeigt sich uns auch, woher die apostolische Aussage stammt, daß Alles, was da ist, durch Christum geschaffen worden. Sie ist gleich der andern, daß er Gott gewesen, nur ein anderer Ausdruck für eben jene von dem Herrn bezeugte Wahrheit, daß er bei Gott gewesen, ehe die Welt geworden". Was die Apostel über die Vorweltlichkeit Jesu aussagen, faßt sich also dahin zusammen: „Der Mensch Jesus Christus, welcher, als Welt und Zeit ihren Anfang nahmen, bei Gott war, ist selbstverständlich, ehe er Mensch geworden, Gott gewesen, und hat, als die Welt geworden, vermöge seiner durch πρὸς τὸν θεόν ausgedrückten persönlichen und lebendigen Gemeinschaft mit Gott ihr Werden und Schaffen vermittelt durch sich selbst. Als Mittler aber wird er bezeichnet durch δι' αὐτοῦ, gleichwie es auch von ihm heißt, daß er bei Gott und solchergestalt Gott gewesen. Weil er von dem, welcher Gott ist, dem Vater, unterschieden werden kann und will, als der in der Welt Mensch geworden ist und Gott zu seinem Gotte hat, darum und somit will er auch für das Verhältniß Gottes zu der Welt als der vermittelnde bezeichnet, und so von Gott dem Schöpfer unterschieden sein". (I, 142—167.)

Dagegen, daß die Kunde von dem vorweltlichen Sein Jesu aus Jesu Selbstaussage über sich stamme, lassen sich auch nicht die Stellen anführen, wo angeblich Christus und Jehovah als eine und dieselbe Person erscheinen. Denn solche Stellen giebt es nicht. In den Stellen Ebr. 1, 8. 9. Röm. 10, 11. 1 Cor. 1, 31. Ephes. 4, 8. wollen die Verfasser nur ihre Ansicht von Christo lieber mit Schriftworten als mit eignen Worten aussagen, und nehmen dazu a. t. Stellen, die von Jehovah reden; und das können sie auch unbedenklich; da sie nemlich wissen, daß Christus vor der Welt bei Gott gewesen ist, so können sie auch Alles, was das A. T., z. B. Ps. 102, von der Vor- und Ueberweltlichkeit Gottes sagt, auf Christum anwenden; wenn sie das aber thun, so ist denn natürlich damit nicht gesagt, daß Jehovah Christus ist: „Nicht ist Jehovah Christus und Christus Jehovah, sondern die Erscheinung Christi in der Welt hat in Gott, welcher im A. T.

ungeschieden Jehovah heißt, den, welcher Gott — ὁ θεός — ist, und den, welcher Gott — θεός — bei Gott ist, unterscheiden gelehrt". Aehnlich erklären sich Joh. 12, 41. 1 Petr. 1, 11. 3, 19. 1 Cor. 10, 4. Ebr. 1, 6. u. s. w. Also: „Die Selbstaussage Jesu, durch seine Geschichte bestätigt, sie ist es gewesen, welche gelehrt hat, daß zwischen Gott, dem Vater Jesu Christi, und zwischen Jesus, dem Sohne Gottes, ein innergöttliches Verhältniß besteht, welches nicht geworden, sondern ewig ist, welches aber geschichtlich aus einem Verhältnisse Gottes zu Gott, ein Verhältniß Gottes zu dem Menschen Jesus geworden ist". (I, 167—173.)

Ist aber auch das innergöttliche Verhältniß Jesu zu Gott im A. T. nicht lehrhaft ausgesprochen, so ist es doch vorgebildet. Zwar nicht im Maleach Jehovah. Wohl aber einer Seits in den Theophanieen: daß Gott dem Adam vor und nach dem Falle sichtbar wird, daß er dann bald in Zeichen, im Busch, in der Feuerwolke u. s. w., bald in menschengleichen Gestalten erscheint, das „sind eben so viele Verbürgungen, daß Jehovah zu seinem Volke kommen, zu den Menschen wiederkommen wird, daß sein Tag kommt, an welchem er erscheint in seiner ganzen Herrlichkeit, alle Heiligen mit ihm". Dieses Kommens Jehovahs sich getröstend, spricht Noah in seinem Segen über Sem vom Wohnen Gottes bei ihm. Und aus Sem's Stamm erwählt Jehovah Israel, kommt auch auf Sinai zu Israel in sichtbarer Herrlichkeit, bleibt jedoch in solcher Weise nicht bei Israel, sondern erst Maleachi weissagt dann 3, 1. daß Jehovah kommen wird und zwar durch einen Engel des Bundes, durch einen dem Mose gegenbildlichen Mittler eines neuen, vollkommenen, ewig bleibenden Gemeinschaftsverhältnisses Gottes und Israels. Anderer Seits hat Gott das Heilswerk innerhalb der Menschheit vermittelt. Daß Eva einen Sohn geboren hat, daß Abel recht opferte, und Henoch mit Gott wandelte, und Noah die Arche der Rettung baute, daß Abraham, Mose, Josua, die Richter, Saul, David, die Propheten durch den heiligen Geist für ihren Beruf geschickt und willig gemacht wurden, sind solche von Gott veranstaltete Vermittelungen des Heilswerks, in denen also der schließliche Vollender des Heilswerks vorgebildet ist. „Indem dann beide Reihen von Thatsachen und Vorhersagungen, diejenige, welche auf Jehovahs Kommen zu den Menschen, und diejenige, welche auf das Kommen des Menschen weissagt, den Jehovah geben wird, in der Erscheinung Jesu ihre Erfüllung finden und in Eins zusammentreffen, geben sie, in Eins gefaßt, von dem innergöttlichen Verhältniß Zeugniß, welches durch Jesu Erscheinung offenbar geworden ist". (I, 173—186.)

So verhält es sich mit Vater und Sohn. Anders mit dem Geiste. Die Unterscheidung Gottes und seines Geistes finden wir im A. T. von

Anfang an schon in der Schöpfungsgeschichte. „Da ist von einem Hauche des Schöpfers gesagt, welcher von ihm ausgeht an die werdende Welt, und sich über sie legt, um das in ihr zu wirken, wozu sie werden soll. In wie fern sich daraus entnehmen lasse, daß er als ein für sich seiender, bewußt wirkender, demnach als Ich gedacht sei, kann ich nicht absehen". „Wohl aber erscheint er als ein von dem Ich Gottes unterschiedenes Etwas, welches er zum Lebensgrunde der Welt macht; wie denn der Schluß der so beginnenden Schöpfung ist, daß Gott denselben seinen Geist dem werdenden Menschen einhaucht, daß er seines persönlichen Lebens einwohnender Grund sei". „Und wie nun das Leben des Menschen überhaupt durch solches Einwohnen des Geistes Gottes in ihm gesetzt ist, so ist er es auch, wie wir oben gesehen haben, welcher alle gottgemäße Lebensgestaltung und Lebensbethätigung in ihm wirkt". „Nur daraus daß der Geist Gottes zunächst als ein von ihm in die Welt entsendetes Etwas, nicht als der ihm selbst innerliche Geist gedacht ist, erklärt sich auch, wie es geschehen kann, daß es hin und wieder den Anschein hat, als werde in völlig gleicher Weise eines bösen wie eines guten Geistes Gottes gedacht". So ist es, wenn nicht Richt. 9, 23., doch jedenfalls 1 Sam. 16, 15. ff. 18, 10. 19, 9. der Fall. Aber, näher besehen, „geschieht dies mit der selbstverständlichen Voraussetzung, daß Gottes eigner Geist, der Geist des Heiligen, guter, heiliger Geist ist, aber freilich auch vermöge der anderen Anschauung, daß er es ist, welcher alle einzelne Erscheinung auch des Schlimmen wirkt und es zu einer Macht über den Menschen werden läßt". „Es will auch anerkannt sein, daß Gott den Geist sendet im einen wie im andern Falle, ohne daß er doch hier wie dort gleicher Weise sein Geist ist". So auch 1 Kön. 22, 19 ff. „ist der Lügengeist nicht Gottes Geist; aber alles Weissagen, auch das Falsche, geschieht dadurch, daß eine geistige Macht den Menschen überkommt, welche ihn nicht überkäme, wenn Gott sie nicht entsendete". „Allerdings spricht nun die a. t. Schrift vom Geiste Gottes auch so, daß sie damit seine Innerlichkeit meint", z. B. Jes. 40, 13. „Aber in solchen Fällen tritt dann die Unterscheidung seines Geistes von ihm selbst zurück". So ist Am. 6, 8. Jes. 42, 1. „nur die Innerlichkeit seines Lebens gemeint, daß er als ein Lebendiger gewußt ist". „Denn die Macht des ihm ursprünglich eignenden Lebens ist es ja, welche er außer sich zum Grunde des werdenden und gewordenen Weltlebens setzt. Damit daß sie der Mensch als den Grund seines eignen Lebens und des Lebens der Welt inne wird, weiß er freilich auch, daß sie in Gott ursprünglich, oder, mit anderen Worten, daß der Hauch seines Mundes der Odem seines Lebens ist". „Aber mit alle dem ist keine sonderliche Lehre vom Geiste Gottes gegeben"; im A. T. wird nur gelehrt, „daß der Gott Israels ein

Gott ist, deß Geist in ihm ursprünglich, und daß von ihm entsendeter Geist der Welt einwohnender Lebensgrund ist". (I, 186—190.)

Dagegen, „daß dieser Geist Gottes ein von dem Gotte, dessen Geist er ist, unterschiedliches Ich sei, wird nicht früher offenbar, als in dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater und zur Welt". Da aber geschieht dies namentlich in der Geburt und in der Taufe Jesu, und in der pfingstlichen Geistesausgießung. Denn Christus, der Gott bei Gott war, ist von Gott durch Wirkung des Geistes Gottes ins Fleisch gezeugt, also hat der Geist innerhalb des innergöttlichen Verhältnisses zwischen Gott und Jesu seine Stelle. In der Taufe Jesu aber kommt der Geist wie eine Taube auf ihn, wodurch bedeutet ist, daß ihm der Geist als ein Selbst zu Theil wird. Die Ausgießung des Geistes endlich ist schon Joh. 14, 16. 26. 15, 26. 16, 8. 13—14. von dem Herrn so vorausgesagt, daß er dabei von ihm nicht wie von einem Etwas, sondern wie von einem Selbst redet; weßhalb er denn auch im Taufbefehl den Geist mit dem Vater und dem Sohne zusammen nennen kann. Sodann ist auf den Inhalt dieser Voraussetzungen zu merken: Jesus sagt den Seinen voraus, es werde (zwischen seiner Himmelfahrt und Wiederkunft) eine Zeit sein, wo Jesus nicht in der Welt, sondern bei dem Vater, wo mithin seine Jünger ohne ihn in der Welt sein, wo sie aber an seiner Statt den heiligen Geist bei sich haben werden. Jesus mußte also erst (Joh. 7, 39.) zum Vater gehen, damit der heilige Geist käme; denn vor seiner Auferstehung hatte seine Lebensgemeinschaft mit Gott an seiner menschlichen Natur eine Schranke; nachdem er aber im Tode von der Folge der Sünde frei geworden ist, ist nun sein natürliches Leben ganz des Geistes, unbedingt göttliches, Geistleben geworden; und um dies Geistleben an den Seinen mittheilend zu bethätigen, mußte er die Welt verlassen und zum Vater gehen: die Ausgießung des Geistes war die Erweisung seiner eingetretenen Ueberweltlichkeit. Hiernach ist denn der heilige Geist nicht allein hinsichtlich der Art oder des Maaßes seines Wirkens, sondern auch „hinsichtlich der Art seines Seins ein anderer" im n. als im a. Bunde: es ist ihm nun wesentlich, nicht bloß Geist des Vaters, sondern auch Geist des Menschen Jesus, und so auch Geist der Gemeinde Jesu zu sein. „Was für den Sohn die Empfängniß, das ist für den Geist die Ausgießung. Dort ist der überweltliche inweltlich geworden, hier auch; aber da es dem Geiste vor allem wesentlich ist, in dem erhöhten Christus, und so erst in der Gemeinde auf Erden seine Gegenwart zu haben; so hört er mit seiner Ausgießung in die weltliche Gemeinde nicht auf, in dem erhöhten Menschensohne überweltlich zu sein, sondern eint in sich Himmel und Erde, indem Christum und seine Gemeinde. Dadurch aber, daß es ihm von nun an wesentlich ist, solche inweltliche Gegenwart

zu haben, macht er einerseits die einzelnen Gläubigen zu bewußten Kindern Gottes und die Gesammtheit derselben zur gegliederten und gabenreichen Gemeinde, und wird anderer Seits den Gläubigen eben so gewiß als göttliches Selbst bewußt, wie es ihnen Christus durch seine Menschwerdung geworden ist. Die mit der Ausgießung des Geistes eingetretene inweltliche Gegenwart desselben hat ihn als göttliches Ich von dem überweltlichen Vater und dem zum Vater gegangenen Sohne unterscheiden gelehrt, indem ihn der Gläubige an des zum Vater gegangenen Christi Statt mit gleich persönlicher Wirkung sich unmittelbar nahe, einwohnend, eigen weiß. Die Ausgießung des Geistes ist demnach der Thatbeweis für die Persönlichkeit desselben. (I, 190—200.)

„Nach dem Allen werden wir nun für erwiesen annehmen dürfen, daß die Schrift mit dem, was sie von Vater, Sohn und Geist sagt, ein innergöttliches Verhältniß besagt; aber auch, daß sie dieses innergöttliche Verhältniß nicht anders lehrt, als indem sie es in seiner geschichtlichen Selbsterweisung erfaßt. Wenn Matth. 28, 19. oder 2 Cor. 13, 13. oder 1 Cor. 12, 4—6. oder auch 1 Petr. 1, 2. die Namen Vater, Sohn und Geist zusammentreten, so haben wir hieran denjenigen Ausdruck der Gotteserkenntniß, in welchem sich der nunmehrige Stand der Heilsverwirklichung ausspricht. Daher legt sich auch in der Bezeichnung dieses innergöttlichen Verhältnisses dieselbe Ungleichheit desselben zu Tage, welche ihm selbst in seiner heilsgeschichtlichen Wirklichkeit eignet. Christus ist Gottes, und Gott ist Christi Haupt, Christi Gott, der Geist behält seine neutrale Bezeichnung τὸ πνεῦμα, und wenn der Seher die himmlische Herrlichkeit schaut, so steht das Lamm zwischen dem Throne und den Aeltesten, und die sieben Geister Gottes sind vor dem Throne. Auch daß Vater, Sohn und Geist nie in den einen Namen ὁ ϑεός zusammengefaßt werden, sondern ὁ ϑεός immer den Vater bezeichnet, hat seinen Grund darin, daß die Aussage der Schrift von der göttlichen Dreieinigkeit eben nur Ausdruck der heilsgeschichtlichen Gegenwart ist.“ Daher erklärt es sich denn auch, daß der heilige Geist nie Gott genannt wird, daß von seiner Vorweltlichkeit nie eigends die Rede ist. „Nur mittelbarer Weise, indem das vorweltliche Sein Christi beim Vater gelehrt wird, ist auch die Vorweltlichkeit des Geistes, in welchem die Gemeinschaft des Vaters und Sohnes steht, von der Schrift bezeugt“. „Also in geschichtlicher Wirklichkeit sehen wir die Schrift das trinitarische Verhältniß in Gott erfassen, sofort aber, indem sie es in seine Vorweltlichkeit zurückführt, als ewiges, als die ewige Voraussetzung seiner geschichtlichen Wirklichkeit. Dies aber so, daß sie nicht aussagt, was es um dasselbe in seiner Ewigkeit ist, sondern nur daß es ewig ist. Denn wo sie von der Zeugung des Sohnes spricht, haben wir oben gesehen, daß

sie nicht einen ewigen, sondern einen geschichtlichen Vorgang meint. Und eben so verhält es sich mit dem Ausgehen des heiligen Geistes". Das ἐκπορεύεται Joh. 15, 26. bezieht sich auf die Sendung des Geistes in die Welt. (I, 200—204.)

Wir halten hier eine Weile inne, um darzulegen, daß wir weder mit dem Resultat noch mit der Art, wie dasselbe gewonnen wird, einverstanden sein können. Dabei gehen wir an manchen Meinungsäußerungen v. H.'s vorüber, die in obige Deduction nur gelegentlich einspringen, deren Vorkommen wir aber doch in obigem Auszuge haben vermerken wollen, um Act davon zu nehmen. Wir rechnen hieher namentlich die Aeußerungen, daß Christus das Wissen um seine Präexistenz „aus seinem Bewußtsein" geschöpft habe; daß derselbe, als er auf Erden gewesen, nicht im Himmel gewesen sei; daß derselbe jetzt nicht in der Welt sei, sondern „an seiner Statt" der heilige Geist; daß der Geist Gottes auch die Erscheinungen des Schlimmen in der Welt wirke. Deßgleichen rechnen wir hieher, daß v. H. die Wirksamkeit des heiligen Geistes bei der Schöpfung und Erhaltung der Creaturen und die sittliche Einwirkung des heiligen Geistes nicht gehörig auseinander hält; und daß ihm, weil er die Lehre von den zwei Naturen in Christo verwirft, als das Subject aller n. t. Aussagen von Christo immer der Mensch Jesus gilt, dessen Ich ihm freilich mit dem in ihm fleischgewordenen Ich identisch ist. Dies Alles hat noch seine eigenthümlichen Zusammenhänge und Orte im System, an denen es erst völlig verstanden und beurtheilt werden kann. Wir beschränken uns hier für das Erste auf das, was von der Trinität und deren Personen gelehrt ist.

Selbstverständlich können wir nicht das ganze von v. H. verarbeitete Schriftmaterial ebenfalls durcharbeiten, da wir sonst nicht eine Beleuchtung des v. H.'schen Schriftbeweises, sondern selbst einen Schriftbeweis schreiben müßten. Doch bedarf es dessen auch für unsern Zweck nicht. Das Gebäude des v. H.'schen Systems ist so fein und steht auf so spitzen und

spitzigen Fundamenten, daß vielfältig die Pfeiler weichen, wenn sich nachweisen läßt, daß eine oder die andere Schriftstelle den ihr von v. H. mit Scheingründen bestrittenen Inhalt doch habe, oder den ihr von v. H. auf's Künstlichste octroyirten Sinn nicht habe. Es sei uns daher erlaubt, einige mehr vereinzelte Bemerkungen voraufzuschicken.

Die im Obigen mitgetheilte Lehraufstellung v. H.'s beruht auf der Annahme, daß die eigentliche Quelle unsers Wissens von der Trinität und ihren einzelnen Personen in den Selbstaussagen Christi und in den heilsgeschichtlichen Vorgängen an seiner Person und durch seine Person liege, während dagegen das A. T. davon so gut wie Nichts sage, die Aussagen der Apostel aber nicht über den Inhalt der Aussagen Christi hinausgingen. Wir nun können für's Erste dieser Würdigung der a. t. Aussagen nicht zustimmen.

Es wird zuzugeben sein, daß das A. T. nicht mit der Bestimmtheit wie das N. von der Trinität redet; daß wir nicht im Stande sein würden, uns die Dreieinigkeit Gottes vorstellig zu machen, wenn wir nur die davon redenden a. t. Stellen hätten; daß die im A. T. von der Trinität redenden Gottesworte schwerlich ihren nächsten Hörern die Vorstellung von einer Dreiheit in Gott gegeben haben. Daß erst mit der Erscheinung des Herrn die volle Klarheit kommt, ist gewiß, hat von selbst das eben Zugestandene zur Folge, und wird sich mehr oder weniger bei allen Lehrpunkten zeigen. Es war ein Fehler der älteren Dogmatik, wenn sie diese Geschichtlichkeit der Offenbarung verkannte. Aber daraus folgt nun nicht, daß im A. T. niemals von der Dreieinigkeit geredet wäre. Wir müssen, von Anderem absehend, z. B. den Stellen 1 Mos. 1, 26. 4 Mos. 6, 24. Jes. 6, 3. die Beziehung auf die Trinität vindiciren. An der erstern Stelle gilt uns das נַעֲשֶׂה אָדָם nicht wie v. H. als eine von der Weltanschauung Adams Gotte in den Mund gelegte Aeußerung, sondern als ein wirklich von Gott gesprochenes Wort. Dann aber wird es auch nicht zu den

Engeln, sondern im Rath der Dreieinigkeit gesprochen sein; denn nicht allein giebt v. H. selbst (I, 400) zu, daß an keiner anderen Stelle als eben an der unsrigen gesagt werde, Gott habe die Welt durch Dienst der Engel geschaffen, sondern es müßten auch die Worte, wenn sie zu den Engeln gesprochen sein sollten, den Befehl zum Schaffen enthalten, während sie vielmehr den Beschluß der Schöpfung aussprechen, als welcher denn nicht im Rath der Engel, wohl aber im Rath der Trinität zu fassen war. In der zweiten Stelle haben wir ein Wort, welches wirklich von Gott dem Mose gegeben ist, damit es als Gottes Segen in Gottes Namen und mit Gottes Kraft über sein Volk gesprochen würde. Und zwar nicht allein über Israel, sondern zu ewigen Zeiten; die Kirche ist im Recht, wenn sie dies göttliche Segenswort über das „Israel rechter Art" sprechen läßt, so oft es zusammen kommt. Hat aber Gott dies Wort für diesen Zweck gegeben und selbst den Ausdruck gefaßt, so wird es auch seinem Gegenstande entsprechen, d. h. auf Gott als den Dreieinigen Bezug nehmen müssen, um auch für die Zeit zu passen, wo Gotres Volk Gott als den Dreieinigen verehren nicht allein kann, sondern muß. An der dritten Stelle hat Gott dem Propheten zu sehen und zu hören gegeben, nicht allein daß sondern auch was die himmlischen Heerschaaren Gott zu Lobe singen. Also werden wir auch vertrauen dürfen, daß die Engel wirklich so lobsingen. Und da nun die Engel vor Gottes Thron Gott als Dreieinigen kennen, so werden sie ihm zu Jesaia's Zeit so gut wie zu Johannis als dem Dreieinigen singen. Da ist gewiß die Kirche berechtigt, nicht mit v. H. bei der „Tonsteigerung" stehen zu bleiben, sondern anzunehmen, daß die Engel bei ihren Worten den dreieinigen Gott vor Augen haben, und darum diesen Lobgesang aus dem Munde der Engel zu nehmen, und ihn in strictester Beziehung auf die Trinität bei jedem Abendmahl mit allen Engeln und Erzengeln dem dreieinigen Gott zu singen. Nebenbei wolle man, als Beleg für das in unserem zweiten Artikel Gesagte,

bemerken, daß wir hinsichtlich der Ermittelung des Wortsinnes dieser Stellen nicht von v. H. differiren: selbst was v. H. über 4 Mos. 6, 24. sagt, schließt die Beziehung auf die Dreieinigkeit durchaus nicht aus. Demnach scheint uns die Sache so zu liegen: Da Gott dreieinig war schon zur Zeit des A. B., so konnte er, wenn seine ihn selbst betreffenden Worte, Weissagungen, gezeigten Gesichte dem thatsächlichen Bestande entsprechen und ewig wahr sein sollten, nicht allewege umhin, in denselben auch auf seine Dreieinigkeit Bezug zu nehmen. Freilich ist dies, da die Zeit der völligen Enthüllung dieses Geheimnisses noch nicht gekommen war, nicht in der Weise geschehen, daß dasselbe als Einheit und Verschiedenheit des Vaters, Sohnes und Geistes aus einander gelegt wäre. Daher genügten und genügen diese a. t. Stellen allerdings nicht zu einer genügenden Erkenntniß der Trinität. Aber man darf nur nicht sagen: weil die a. t. Frommen noch keine Einsicht in die Trinität gewinnen konnten, so durften auch die Gottesworte im A. T. nicht von der Trinität reden. Gottes Wort giebt den Jahrtausenden zu denken vor. Auch im N. T. ist der Kirche manch Gotteswort vorgegeben, was sich ihr erst nach aller Zeit erschließen wird. Gottes Wort kann nicht anders als so dem menschlichen Denken vorauseilend vorgeben, da es, selbst wo es pädagogisch sich den Zeiten anbequemt, immer die thatsächliche Wahrheit festhalten und ewig wahr bleiben muß. Wohl aber können nun wir Christen, nachdem wir durch die a. t. Offenbarung das uns beschiedene Theil von der Trinität wissen, die a. t. Beziehungen auf dieselbe verstehen, und auch aus ihnen lernen, was es um die Trinität ist. Darum achten wir, daß man nicht im Gegensatze zu der älteren Dogmatik, welche die Geschichtlichkeit der Offenbarung verkannte, nun wiederum die Geschichtlichkeit übertreiben soll, weil Eins so schlimm ist wie das Andere.

Wenn v. H. laut Obigem den Worten des A. T. nicht ihr Recht läßt, so legt er dagegen zuweilen den a. t. That-

sachen ein Gewicht bei, das sie unsers Bedünkens nicht haben. Das Kommen des Sohnes ist nach v. H. im A. T. weniger vorausgesagt (er rechnet eigentlich nur Mal. 3, 1. hierher), wohl aber vorgebildet durch die Theophanieen und durch die menschlichen Vermittelungen. Wir müssen bekennen, daß wir auf diese Vorausdarstellungen Christi, in der Weise und Ausdehnung wie v. H. sie faßt, nicht allzu viel geben. Es leuchtet auf den ersten Blick ein, daß es zu weit greift, wenn v. H. in der Geburt Cains eine Vorausdarstellung der Geburt Jesu findet. Die Geburt Cains hat die Bedeutung einer Gnadenthat, denn sie zeigt, daß Gott sein Drohwort nicht sofort wahr machen, sondern dem Menschen eine Geschichte geben, die Menschheit für eine Gnade sparen will; aber ein Typus auf den Bringer dieser Gnade ist sie darum nicht. Wenn es bloß auf Auffindung von Aehnlichkeiten ankäme, ließe sich, da Christus wahrer Mensch gewesen ist und als solcher gelebt hat, am Ende Vieles als Typus auf Christum fassen. Wir werden aber auch im Verfolge finden, daß v. H. von diesen menschlichen Mittlern, die Christum voraus darstellen sollen, noch viel Bedenklicheres vorbringt; z. B. wenn er in jedem Leiden, das einem a. t. Frommen um der göttlichen Wahrheit willen widerfuhr, ein Vorbild des Leidens Christi erblickt. Indem man dergleichen (ohne allen Vorgang der Schrift, wie z. B. eben Cains Geburt) als Typus auf Christi Person und Werk faßt, bringt man dieses mit Jenem in Vergleichung, und indem man Christi Person und Werk mit Niederem vergleicht, drückt man es selber herab. Vollends aber die Theophanieen können, da v. H. sie immer als Engelerscheinungen gedacht wissen, und daneben den Maleach Jehovah nicht Christum sein lassen will, nach dieser v. H.'schen Auffassung eigentlich gar nicht die Bedeutung von Vorausdarstellungen Jesu und seines Kommens ansprechen. Daß Gott hie und da Engel in die Welt sendet, zeigt nicht an, daß er ein Mal seinen einigen Sohn in die Welt senden wird; so wenig als wir aus der Natur jener Engel Etwas

entnehmen können für die Natur dieses Sohnes. Mithin glauben wir, daß jene a. t. Worte 1 Mos. 1, 26. 4 Mos. 6, 24 u. s. w. u. s. w. immer noch mehr auch über die zweite Person der Trinität insbesondere geben als jene Thatsachen, wenigstens daß diese Thatsachen ohne diese Worte Nichts sagen würden.

Selbstverständlich finden wir in den eben erwähnten a. t. Stellen 1 Mos. 1, 26. 4 Mos. 6, 24 u. s. w. auch auf den heiligen Geist Bezug genommen als auf einen der Drei in Gott, und ergänzen daraus das, was v. H. das alte Testament vom Geiste Jehovahs sagen läßt. Im Uebrigen begeben wir uns des Widerspruchs gegen das, was v. H. über den Geist Gottes im A. T. findet und nicht findet. Nur die Eine Frage möchten wir uns im Vorübergehen erlauben: ob wohl nicht v. H. Stellen auf den Geist Gottes zieht, die nur von Geist überhaupt handeln? ob er wohl nicht zuweilen zu rasch mit der Folgerung bereit ist, daß ein Geist, wenn er „von Gott gesendet" heißt, auch gleich „sein Geist" sein müsse?

Die apostolischen Aussagen sollen nach v. H. über die Trinität nicht mehr ergeben, als in den betreffenden Selbstaussagen Christi schon enthalten ist. Die Unrichtigkeit dieser Behauptung wäre bald erwiesen, wenn anzunehmen wäre, daß, was v. H. als den Inhalt der Selbstaussagen Jesu herausfetzt, wirklich diesen Inhalt erschöpft. Nach v. H. soll Jesus z. B. von der zweiten Person der Gottheit mehr nicht ausgesagt haben, als daß er, Jesus, vor seinem Kommen in die Welt vorweltlich bei Gott gewesen, und daß dies ein Sein in der Herrlichkeit und in der Liebe Gottes gewesen. Dies als richtig angenommen, würde schon aus dem Prolog des johanneischen Evangelium folgen, daß die Aussagen der Apostel weiter gehen. Gewiß ist hier der Name Logos nicht auf Theologie und Zeitbewußtsein der Juden und deren etwaige Logoslehre zurückzuführen. Gottes Wort hat seine Quellen in sich selber. Aber daraus folgt nun nicht, daß Johannes unter dem Logos nicht den ewigen Sohn verstanden haben könnte. Im

Gegentheil zeigen alle an der Stelle dem λόγος gegebenen Prädicate, daß mit dem also benannten Subject nur der Herr in seiner Vorweltlichkeit gemeint sein kann, wie denn auch v. H. selbst zugeben muß, daß sich alles da Ausgesagte allerdings auf Jesum in seiner Vorweltlichkeit beziehe. Es ist also bloße Künstelei, wenn v. H. den Evangelisten unter dem λόγος das Wort der Verkündigung von Christo, aber so verstehen läßt, daß eigentlich doch nicht das Wort, sondern dahinter der Gegenstand der Verkündigung, also Christus bezielt ist. Wenn auch Christus der wesentliche Inhalt der apostolischen Verkündigung ist, so spricht doch kein Mensch von der Verkündigung, wenn er den Verkündigten meint, oder sagt von jener aus, was von diesem gilt. Und wenn es dem Evangelisten, wie v. H. ohne allen Grund meint, darum zu thun war, von dem Worte der Verkündigung anzuheben und so auf Christum zu kommen, warum brachte nicht ein kurzer Zwischensatz die Rede in den rechten Gang? Statt Sätze hervorzufördern, wie „das Wort der apostolischen Verkündigung war Gott", „ward Fleisch" u. s. w. Wir möchten wohl wissen, welche Censuren v. H. einer solchen Auslegung zutheilte, wenn sie von einem Andern gegeben und seinem System entgegen wäre. Die gewöhnlichen, auf jeder Seite des Schriftbeweises verhängten Censuren, z. B. „verwunderlich", „verwirrend" u. s. w., dürften hier nicht ausreichend befunden werden. So steht denn auch v. H. mit dieser Ansicht vom Logos allein; seitdem es eine christliche Theologie giebt, hat man es nicht bezweifelt, daß hier Christus Logos genannt werde; selbst Luthardt hat hier doch nicht ganz zu folgen vermocht. So lange also v. H. nicht wenigstens Luthardt zu seiner Ansicht bekehrt, dürfen auch wir wohl bei der gewöhnlichen Ansicht zu bleiben wagen. Wie aber Johannes dazu gekommen, Christum in seiner Vorweltlichkeit den Logos zu nennen, ist dann eine andere Frage, welche die Theologie zu lösen versuchen mag. Wir unseres Theils erklären uns Joh. 1, 1. aus 1. Mos. 1, 1. d. h. den Bericht über die neue

Schöpfung aus dem Bericht über die erste alte Schöpfung. Aber mag nun diese oder eine andere Ursprungserklärung die richtige sein, so bleibt davon das Factum völlig unabhängig, daß der ewige Sohn Gottes im Prolog des johanneischen Evangeliums der Logos, das Wort genannt wird. Weiter müssen wir dann v. H. widersprechen, wenn er sagt: „Beide Aussagen ἦν πρὸς τὸν θεόν und θεὸς ἦν sind wesentlich gleichen Inhalts", und weiter: „die apostolische Aussage, daß Alles, was da ist, durch Christum geschaffen worden, ist gleich der andern, daß er Gott gewesen, nur ein anderer Ausdruck für eben jene von dem Herrn bezeugte Wahrheit, daß er bei Gott gewesen, ehe die Welt geworden". Denn ἦν πρὸς τὸν θεόν kann auch von dem vor Gott stehenden Seraph gesagt werden, nicht aber, daß ein solcher θεὸς ἦν; die letztere Aussage geht also über die erstere so weit hinaus als der unerschaffene Gott über die erschaffene Creatur. Eben so wenig ist der Satz, daß die Welt durch Christum geschaffen worden, schon mit dem Satz, daß er vorweltlich bei Gott war, gegeben. Ja, nicht einmal darin, daß er θεὸς ἦν, liegt ohne Weiteres das Andere, daß er bei der Weltschöpfung der Mittler war. Es ist nicht gesagt, daß alle drei Personen der Trinität bei allen Werken derselben in gleicher Weise und Maaße concurriren müssen. Die heilige Schrift lehrt uns bestimmte Personen der Trinität bei bestimmten Thaten derselben in bestimmter Weise thätig zu denken, und nicht bloß die Theologie, sondern auch die Kirchenlehre haben es von jeher für ihre Pflicht gehalten, diese von der Schrift angegebenen Unterschiede nicht zu verwischen. So wird die Sendung des Sohnes von der Schrift dem heiligen Geiste nicht in dem Maaße wie dem Vater zugeschrieben. So werden wir denn auch anerkennen müssen, daß die Mittheilung, durch den Sohn sei die Welt geschaffen, immer noch etwas Neues selbst zu dem Satze, daß er Gott war, herzubringt, geschweige denn zu dem, daß er bei Gott war. Auch giebt Johannes uns klärlich diese drei Aussagen nach einander, nicht

um uns drei Mal dasselbe zu sagen, auch nicht um mit den beiden letzten das schon in der ersten Liegende aus einander zu legen, sondern um uns in den drei sich ergänzenden Aussagen vollständig vorzuführen, was es um den ewigen Sohn, den Logos ist, nemlich daß er nicht bloß bei Gott, sondern durch Gott selbst, und mit dem Vater der Welt Schöpfer war. Es liegt auch hier wieder so, daß, wenn es in v. H.'s Systemsinteressen läge, nicht die Einerleiheit, sondern die Verschiedenheit dieser Aussagen geltend zu machen, sein Scharfsinn besser als wir die Verschiedenheit darzulegen wissen würde. Somit hätten wir denn doch apostolische Aussagen, deren Inhalt über den Inhalt der betreffenden Selbstaussagen Jesu hinausginge, vorausgesetzt daß v. H. den Inhalt der letzteren voll gefaßt hat. Und jeden Falls scheint uns auch das im Princip festgehalten werden zu müssen, daß ein solches Verhältniß zwischen apostolischen Aussagen und Aussagen Jesu möglich sei, daß apostolische Lehrausssprüche vorkommen können, welche mehr besagen, als uns in den uns bekannten betreffenden Aussprüchen Jesu vorliegt. Die Apostel sind, als sie schrieben, nicht auf ihr Selbst gestellt gewesen; und nicht das bloß geben sie uns, was sie durch ihr Gedächtniß oder durch ihre Schlußfolgerung aus den Aussprüchen Jesu behalten hatten oder ableiteten; sondern getrieben von dem heiligen Geist, konnten sie aus des Geistes Eingebung uns Dinge mittheilen, welche zwar nothwendig mit den Aussprüchen Jesu stimmen, in seinem Wort wurzeln, aber doch nicht nothwendig so in demselben enthalten sein müssen, daß sie sich ohne Weiteres aus demselben herleiten ließen. Ganz eben so wird man hinsichtlich des A. T. festhalten müssen, daß sich da Lehraussagen finden können, welche sich in den Reden Jesu nicht wiederholt, noch überboten finden. Ob und wie oft das wirklich der Fall sein mag, ist dann eine historische Frage. Aber in Thesi wird man sagen müssen: So gewiß die Propheten und Apostel nicht aus ihrem Denken, sondern aus Gottes Eingeben Gottes Wort geredet haben, so gewiß wird

Gott das Recht und die Macht gelassen werden müssen, daß er uns durch seine Propheten und Apostel auch Solches habe sagen lassen können, was er uns durch seinen Sohn nicht hat sagen lassen, weil es entweder schon gesagt war, oder erst später gesagt werden konnte. Es würde auch v. H. zu dieser Unterschätzung der apostolischen wie der a. t. Aussagen nicht kommen, wenn nicht der Ausgangspunkt seines Systems, Alles aus der Thatsache der Gemeinschaft Gottes und des Menschen in Christo herleiten zu wollen, ihn nöthigte, in übertriebener Geschichtlichkeit und auf gleichsam äußerlich locale Weise alle Offenbarung in dem Werk und Ausspruch Christi zu concentriren.

Unsere vorstehende Ausführung basirt auf der Annahme, daß v. H. den Inhalt der Aussagen Jesu über seine ewige Person voll gefaßt und dargelegt habe. Wir sind aber zu solcher Annahme nicht berechtigt, da wir gleich weiter sehen werden, daß Jesus mehr von sich und seinem ewigen Sein gesagt hat, als v. H. in seinen Worten findet. Wir müssen daher noch einmal auf die einschlagenden apostolischen Aussagen zurückkommen, um nachzuweisen, daß v. H. überhaupt den Inhalt derselben verkürzt und mindert, in Folge seiner Voraussetzung, daß sie nicht Mehr enthalten, als er in den Selbstaussagen Jesu enthalten findet. In dreifachem Wege bewerkstelligt v. H. diese theilweise Entleerung der apostolischen Aussagen über die Gottheit Christi. Erstens setzt er einen Unterschied zwischen ὁ θεός und θεός, und beseitigt dann durch künstliche Exegese diejenigen Stellen (z. B. Ebr. 1, 8), in welchen ὁ θεός mit Beziehung auf Christum steht, so daß denn nur solche Stellen übrig bleiben, in welchen Christo oder dem Logos das Prädicat „Gott" beigelegt wird. In solchen Stellen steht dann θεός natürlich ohne Artikel, und daraus zieht nun v. H. den Schluß, daß Christus und der Logos nur θεός, aber nicht ὁ θεός genannt werde, und daß Letzteres weniger besage als Ersteres. Da fragt sich denn, welcher Unterschied zwischen ὁ θεός und θεός statt finde? Von Hofmann sagt es uns nicht, und wir verstehen es

nicht. Wir würden es verstehen, wenn uns v. H. sagte, Christus werde in keinem anderen Sinne θεός genannt, als in welchem 1. Cor. 8, 5 von vielen Göttern und Herren die Rede ist; aber dies läugnet v. H. ganz bestimmt; und dann wissen wir nicht, wie noch zwischen θεός und ὁ θεός unterschieden werden könnte. Und auch das wissen wir nicht, warum θεός weniger besagen soll, wenn es im Prädicat, als wenn es im Subject steht? wie der Gottesbegriff ein anderer und engerer sein sollte, wenn ich sage: „Christus ist Gott", als wenn ich sage: „Gott ist in Christo erschienen"? Wir haben hier zum ersten Male Gelegenheit, unser im zweiten Artikel ausgesprochenes Bedauern zu wiederholen, daß v. H. uns keine bestimmte Ausführung der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften gegeben hat. Wir werden daher bis auf Weiteres dabei bleiben dürfen, daß an allen den Stellen, an welchen die apostolischen Schriften Christum θεός nennen, das volle und wahrhaftige Gottsein von ihm prädicirt werde. Und dies um so mehr, als die einzige Stelle Ebr. 1, 8 dieser ganzen Aufstellung v. H.'s den Boden unter den Füßen nimmt. Es sei uns erlaubt, uns auf Delitzsch zu dieser Stelle dafür zu beziehen, daß hier ὁ θεός als auf Christum bezogene Anrede gefaßt sein will, wenn nicht der ganzen Deduction des Verfassers der Nerv durchschnitten werden soll, und daß wir besser thäten, dies anzuerkennen, als „den Sinn des Verfassers nach unseren offenbarungsgeschichtlichen und typologischen Ansichten zu bemessen". Das giebt aber v. H. selbst zu, daß, wenn hier ὁ θεός Anrede an Christum sei, hier Christus ὁ θεός genannt werde. Zweitens macht v. H. Unterschied zwischen den Stellen, in welchen der erhöhte Menschensohn, und den Stellen, in welchen Christus nach seinem vorweltlichen Sein θεός genannt werde. Dieser Unterschied ist allerdings in v. H.'s Anschauungen von der Person Christi tief begründet: nach v. H. hat vorweltlich ein θεὸς πρὸς τὸν θεόν existirt; dieser θεὸς πρὸς τὸν θεόν hat dann bei der Zeugung Jesu ins Fleisch „aufgehört" Gott zu

sein, und ist Mensch geworden, hat „die göttliche Seinsweise mit der menschlichen vertauscht"; und abermal ist dann dieser Mensch Jesus in seiner Erhöhung „Gott geworden". Ist's so, so muß man allerdings mit v. H. jene Unterschiede machen: ohne Frage ist ein vergotteter Mensch etwas Anderes als ein vermenschter Gott, und ein gewordener Gott etwas Anderes und auch etwas Geringeres als der, der es immer war. Aber diese Anschauung von der Person Christi, von welcher eingehend erst an ihrem Orte die Rede sein kann, widerspricht der Kirchenlehre und ist nicht richtig. Die Kirche weiß und bekennt, daß Christus wahrhaftiger Gott vor, während und nach seiner Erscheinung war; nicht hörte der Logos auf Gott zu sein, als er Mensch ward, sondern er blieb der er war, und nahm die menschliche Natur an; und nicht ward der Mensch Jesus Gott, sondern der seiende und bleibende Logos nahm in der Erhöhung die menschliche Natur in die Gottheit so auf, daß die Menschheit blieb. Diese kirchliche Lehre von der Assumtion der menschlichen Natur vermögen wir uns vorstellig zu machen, aber nicht jene Wesensmetamorphosen v. H.'s. So lange also v. H. uns nicht klar macht, wie Gott es anfängt, aufzuhören Gott zu sein und die menschliche Seinsweise einzutauschen, und wie der Mensch es anfängt Gott zu werden, und was das überhaupt heiße „Gott werden", so lange werden wir uns doch lieber an die kirchliche Anschauung halten. Dann aber können wir auch keine Unterschiede machen zwischen den Stellen, die dem vorweltlichen *θεὸς πρὸς τὸν θεόν*, und denen, welche dem Gott gewordenen Menschen das Prädicat *θεός* geben, sondern alle diese Stellen meinen gleichmäßig den Logos, der vor der Welt war, in Jesu die menschliche Natur an sich nahm, und demnächst dieselbe zu sich erhöhte, und prädiciren von diesem Logos nicht ein Gottgeworden sein, sondern ein volles und bleibendes Gottsein. Und dann brauchen wir auch wohl nicht noch besonders auf die befremdlichen Ausdrücke einzugehen, in welchen v. H. in den vorangeführten Stellen schildert, wie Thomas und die Anderen

den Gott gewordenen Menschen auf Grund empfangenen Eindrucks „ihren" Gott in demselben Sinne wie ihren Herrn genannt haben. Und so können wir denn auch wohl Ebr. 1, 3 unter abermaliger Verweisung auf Delitzsch zu der Stelle für den vorweltlichen Logos in Anspruch nehmen. Drittens endlich müssen wir auch die Bedeutung derjenigen n. t. Stellen höher als v. H. anschlagen, in welchen, was a. t. Stellen von Jehovah aussagen, auf Christum übertragen wird. Wie v. H. meint, waren die Verfasser von Ebr. 1, 8. Röm. 10, 11 u. s. w. zur Anwendung der im A. T. von Jehovah geredeten Worte auf Christum schon dadurch berechtigt, daß Christus mit Jehovah die Vor- und Ueberweltlichkeit gemein hat, aber darum besagen sie noch nicht, daß Christus Jehovah ist, sondern nur daß er vor- und überweltlich ist. Es handelt sich da aber um ein ganz einfaches Dilemma. Entweder die Vor- und Ueberweltlichkeit schließt die volle und wahrhaftige Gottheit ein, oder nicht. Schließt sie sie nicht ein, so konnten unmöglich die Verfasser jener Stellen Worte, die von dem nicht bloß Vor- und Ueberweltlichen geredet waren, auf den bloß Vor- und Ueberweltlichen übertragen. Schließt sie sie aber ein, so konnten allerdings solche Worte auf Christum übertragen werden; aber dann ist auch mit diesen Stellen gesagt, daß Christo die volle und wahrhaftige Gottheit zukommt.

Wie wir bereits bemerkten, gehen aber auch die Aussprüche Jesu selbst von sich und von dem Geiste über Dasjenige hinaus, was v. H. in denselben gesagt findet. Wenn der Herr Joh. 3, 17 sagt, Gott habe seinen Sohn in die Welt gesandt, so könne, meint v. H., daraus nicht gefolgert werden, daß der Herr eher habe Gottes Sohn gewesen sein müssen, ehe er in die Welt gesendet worden, denn wenn es heiße, daß ein Bote gesendet oder ein König bestellt worden, so folge daraus nicht, daß der Gesendete oder Bestellte vorher schon Bote oder König gewesen sein müsse. Richtig; aber der Bote und der König werden Bote und König dadurch, daß sie gesendet, bestellt wer-

den; die Sendung macht den Boten, und die Bestellung macht den König; dagegen ein Sohn wird man nicht durch die Sendung, Sendung macht nicht den Sohn. Also nicht den Boten hätte v. H. vergleichen sollen, sondern etwa den Knecht. So gewiß, wenn ich sage, „ich sende meinen Knecht", Jeder verstehen wird und muß, daß der Gesendete mein Knecht schon vor der Sendung war, so gewiß wird, wenn ich sage, „Gott sandte seinen Sohn", jeder Unbefangene verstehen und verstehen müssen, daß der Gesendete schon vor der Sendung Gottes Sohn war. Es gehört dies auch zu Demjenigen, was v. H. selbst geltend machen würde, wenn seine Behauptungen von einem Anderen gegen ihn vorgebracht würden. Hätten wir aber damit gewonnen, daß Christus in seiner Vorweltlichkeit wirklich, was auch vor v. H. kein Mensch bezweifelt hat und nach ihm auch nicht bezweifelt werden wird, vielfältig der Sohn Gottes genannt wird, so dürften wir denn auch wohl annehmen, daß das Prädicat *μονογενής* Christo nicht wegen seiner übernatürlichen Geburt, sondern wegen seines überweltlichen Verhältnisses zum Vater gegeben werde. Schon sprachlich angesehen, bezeichnet *μονογενής* nicht den auf besondere Weise Erzeugten, sondern den als Einzigen Erzeugten, was für die kirchliche und gegen die v. H.sche Auffassung spricht. Dazu kommt aber Folgendes: Daß damit auf die Zeugung aus dem Geiste hingezielt würde, deutet die Schrift nirgends auch nur im Entferntesten an. Dagegen giebt sie Joh. 1, 18 dem *μονογενής* den erklärenden Zusatz *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός*, denn wiefern der *μονογενής* als solcher uns Gottes Geheimnisse, die kein sterbliches Auge je geschaut, habe verkünden können, will die Stelle aussagen. Nun aber kann mit *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός* nicht der Hingang des Herrn zum Vater gemeint sein, denn vom Verkündigen und Lehren Jesu ist die Rede, nicht von einer Bestätigung seiner Verkündigung, verkündigt aber hat uns Jesus Gottes Geheimnisse nicht nach seinem Hingange zum Vater, sondern vorher. Vielmehr ist *ὢν* als zeitloses Präsens

(vgl. Delitzsch zu Ebr. 1, 3) zu nehmen; die Verbindung des *εἰς* mit dem Accusativ drückt die Beziehung aus, in welcher der ewige Sohn sich stetig zu dem Innersten des Vaters bewegt; und die ganze Stelle sagt, daß der Sohn ein *μονογενής* als ein Solcher ist, der zeitlos und ewig zu dem Innersten des Vaters in Beziehung steht. Danach dürfen wir uns denn wohl erlauben, nach wie vor von einem ewigen Sohn Gottes, von einem eingebornen Sohn Gottes zu reden, und damit den Logos zu meinen. Vielleicht aber bedarf es auch einer solchen Erlaubniß nicht mehr; denn nicht nur in der zweiten Ausgabe des zweiten Bandes seines „Schriftbeweises" S. 20, sondern auch wiederholt in dem dritten Hefte der „Schutzschriften" S. 9, als in welchem v. H. zeigen will, wie man nach ihm die Unmündigen lehren soll, redet jetzt v. H. selbst von dem „ewigen Sohne". Ja, man wird gewiß also thun müssen, zumal wo man die Unmündigen lehren will.

Es erübrigt nur noch, mit wenigen Worten auf das zu kommen, was v. H. vom heiligen Geiste sagt. Wenn v. H. die Persönlichkeit desselben im A. T. nicht bezeugt findet, so meinen wir laut Obigem dagegen, daß wenigstens wir Christen jetzt dieselbe in 1. Mos. 6, 24. und den ähnlichen Stellen so gut wie in dem Taufbefehl bezeugt sehen können. Im N. T. findet v. H. die Persönlichkeit des heiligen Geistes grundleglich in den Thatsachen der Geburt und Taufe Jesu und in der pfingstlichen Ausgießung bezeugt. Nun läugnen wir nicht, daß der heilige Geist in diesen Thatsachen als Person thätig gewesen sei, aber eine andere Frage ist, ob wir aus denselben erkennen können und, auch wenn wir's nicht anderweit wüßten, erkennen würden, daß der heilige Geist Person ist. Und das müssen wir entschieden in Abrede stellen. In der Geburt Jesu und in den uns davon erzählenden Schriftworten liegt durchaus Nichts, was uns darauf führte, daß der heilige Geist nicht eine bloße Kraft Gottes, sondern eine Person in Gott sei, wenn wir's nicht eben anderweit wüßten. Das Erscheinen des Gei-

stes als wie eine Taube bei der Taufe Jesu für einen Beweis davon zu nehmen, daß der Geist ein „Selbst" habe oder sei, gelingt v. H. nur, weil er sich's so fest vorgenommen hat; jeder Andere wird wünschen müssen, daß unser Wissen von dem „Selbst" des Geistes auf solideren Basen ruhe. In der pfingstlichen Ausgießung endlich tritt die Persönlichkeit des Geistes so wenig heraus, daß auch v. H. sie darin nicht findet, sondern er giebt uns eine lange Ausführung davon, was der heilige Geist durch seine Ausgießung für die Gemeinde Jesu geworden sei, und schließt dann ab: weil also der heilige Geist in die Gemeinde Jesu ausgegossen sei, so erfahre nun jeder Gläubige selber an sich selber, daß der heilige Geist Persönlichkeit sei. Der letzte Grund unseres Wissens von der Persönlichkeit des Geistes ist also schließlich unsere innere Erfahrung davon. Wenn nun dies nicht ein eclatantes Beispiel davon ist, daß man die subjective Christlichkeit zum Materialprincip der christlichen Erkenntniß macht, so weiß ich's nicht. Darum weiß ich freilich auch nicht, warum v. H. im vierten Hefte seiner Schutzschriften sich so viele Mühe giebt, abzuläugnen, daß er's thue. Noch schlimmer freilich ist, daß das persönliche Erfahren und Erleben dem Christen davon, daß der heilige Geist Person sei, durchaus Nichts erkennbar macht. Ich hoffe von der Barmherzigkeit Gottes, daß ich gläubig bin und den heiligen Geist habe; aber auf die Gefahr hin, daß v. H. sich auch mir gegenüber auf den Richterthron des Herzenskündigers setze, und mein Christenthum für traurig und armselig erkläre, muß ich doch bekennen: ich wüßte in Wahrheit nicht zu sagen, worin ich den heiligen Geist als persönlichen in mir erfahren hätte; ich wüßte auch nicht, was ich einem Anderen aus meiner inneren Erfahrung mittheilen sollte, um ihm daraus darzuthun, daß der Geist Person sei; und ich möchte annehmen, daß da Viele mit mir in gleicher Lage wären. Darum meinen wir aber auch: Nicht jene Thatsachen, sondern die Gottesworte in heiliger Schrift, namentlich der Taufbefehl und die Vorhersagungen Jesu von der Geistes-

ausgießung sind es, welche uns im N. T. die Persönlichkeit des Geistes wie seine volle und wahrhaftige Gottheit deutlich und offen bezeugen; und wir haben hier wiederum ein Beispiel, wie die Thatsachen der Heilsgeschichte stumm sein und uns nach dieser oder jener Seite hin rathlos lassen würden, wenn ihnen nicht Gottesworte mit eignem Inhalt und eigner Berechtigung zur Seite ständen. Endlich müssen wir noch geltend machen, daß mit dem ἐκπορεύεται Joh. 15, 26 nicht die pfingstliche Sendung des Geistes, sondern sein zeitlos ewiges, der Sendung vorhergehendes Ausgehen vom Vater gemeint ist, da der Zusammenhang dies fordert und das Präsens einmal kein Futurum ist, und auch kein Futurum wird, wenn auch v. H. den Stier noch einmal zur Ruhe verweist.

Sollten wir nun in Obigem nicht ganz fehlgegriffen haben, so geht zunächst das ganze künstliche Gebäude aus den Fugen, welches v. H. laut obigem Referate vor unseren Augen aufführt. Nach v. H. ist es so: Im A. T. ist von der Trinität im Grunde Nichts bezeugt; was da von Vorbildungen der Erscheinung Jesu und dergleichen vorkommt, besagt nicht ein trinitarisches Verhältniß in Gott. Dagegen hat Jesus auf Grund seiner übernatürlichen Zeugung aus seinem Selbstbewußtsein heraus Aussagen über sich selbst und sein Verhältniß zum Vater gemacht; anderer Seits finden sich neben den Thatsachen der Geburt und der Taufe Jesu so wie der pfingstlichen Geistesausgießung auch Vorhersagungen und Aussagen Jesu von dem Geiste und seiner Ausgießung. Hier ist uns gegeben, was wir von Sohn und Geist und somit von der Trinität wissen. Aber dies hat natürlich sein bestimmtes Maaß, und über dies Maaß des von Jesu Ausgesagten und in den erwähnten Thatsachen Bezeugten geht nun auch das, was die Apostel darüber sagen, nicht hinaus, sondern führt es nur aus. Es braucht keiner Nachweisung im Einzelnen, daß, wenn wir in Obigem nicht geirrt haben, der geschichtliche Gang der Offenbarung der Trinität nicht so seinen Weg genommen haben kann, wie v. H. denselben beschreibt.

Aber auch die Resultate, zu welchen v. H. kommt, sind nicht die richtigen. Stellen wir uns kurz zusammen, was v. H. lehrt. Er lehrt von dem Sohne: Das Kommen Dessen, der Gott bei Gott war, in die Welt, im A. T. weniger vorausgesagt als vorgebildet in den Theophanieen und menschlichen Heilsvermittelungen, verwirklichte sich, indem Gott durch seinen Geist ohne Zuthun des Mannes den Menschen Jesus zeugte; dieser Mensch Jesus war vermöge dieser übernatürlichen Zeugung in einzigem Sinne der Sohn Gottes, hat uns aber außerdem gesagt, daß er vor seiner Erscheinung und vor der Welt bei Gott und mit Gott in der Gemeinschaft der Herrlichkeit und Liebe war; aus welchen Selbstaussagen Jesu dann die Apostel die darin schon liegenden Bestimmungen heraussetzen, daß er in seiner Vorweltlichkeit θεός und bei der Weltschöpfung der Mittler war. Neben diese Positionen treten aber die eben so bestimmten Negationen: das Wesen, welches bei Gott war und in Jesu Mensch ward, wird nicht der Logos genannt; auch der Sohn Gottes, der ewige, der eingeborne wird es nicht genannt; es ist daher auch von einer ewigen Zeugung keine Rede, indem vielmehr die Geburt Jesu ins Fleisch die Zeugung des Sohnes ist; er ist nicht ὁ θεός, sondern nur θεός. Von dem Geiste lehrt er: Das A. T. bezeugt, daß Gott einen Geist hat, und daß dieser Geist der Lebensgrund der Welt ist; in der Geburt und Taufe Jesu aber tritt heraus, daß dieser Geist Gottes ein Selbst, Persönlichkeit ist; und in der pfingstlichen Ausgießung wird derselbe der Gemeinde Jesu, durch das Haupt den Gliedern eingeleibt. Neben diese Positionen aber tritt die bestimmte Negation: ein ewiger Ausgang des Geistes vom Vater wird von der Schrift nicht gelehrt. Und auf Grund dieses lehrt er dann von der Trinität so: es giebt also jetzt einen ὁ θεός, der den Menschen Jesus ins Fleisch gezeugt hat und dadurch sein Vater ist, und diesen Menschen Jesus, der erst θεός war und dann Mensch und darauf wieder θεός ward, und einen Geist, der von Anfang immanenter Lebensgrund der Welt war und

jetzt durch Christum auf seine Gemeinde ausgegossen ist; und diese Drei stehen in einem innergöttlichen Verhältnisse; welches jetzt ein Verhältniß der Ungleichheit, ein Subordinationsverhältniß ist, indem der Vater ὁ θεός, der Sohn nur θεός ist, und der Geist seine neutrale Bezeichnung τὸ πνεῦμα beibehält; nachdem es, wie die erwähnten Aussagen Jesu darthun, vorweltlich ein Verhältniß der Gleichheit war, das später in Ungleichheit überging.

Es wird diese Lehraufstellung, in welcher jede Position ihre abschwächende Negation neben sich hat, und noch mehr die exegetische Beweisführung für diese Lehraufstellung, die von Stelle zu Stelle sich damit beschäftigt, den Lehrgehalt abzumindern, den die gewöhnliche Auffassung in den Stellen findet, Jedem den Eindruck machen müssen, daß es damit auf eine fortgehende Depotenziirung des Logos hinausläuft. Daß nun wir mit diesem Resultat, mit jenen Negationen, und selbst mit jenen Positionen, so weit sie von jenen Negationen mit ergriffen sind, nicht einverstanden sind, haben wir in Obigem dargelegt, und es wird des Nachweises, daß v. H. Unrecht hat, wenn wir Recht haben, nicht bedürfen. Aber v. H.'s Lehre steht auch zu der Kirchenlehre in entschiedenem Gegensatz. Und zwar ist es nicht die lutherische Dogmatik des 17ten Jahrhunderts, nicht einmal die Bekenntnisse der lutherischen Kirche, sondern die ökumenischen Bekenntnisse sind es, welchen v. H. die Schriftmäßigkeit bestreitet; nicht Eine Kirche, sondern alle Kirchen sind es, denen er sich entgegenstellt; die Oekumenicität ist es, die er bricht, wenn er die ewige Sohnschaft, die ewige Zeugung des Sohnes aus Gott, den ewigen Ausgang des Geistes vom Vater läugnet, wenn er die von der Kirche stets verworfene Lehre von der Subordination behauptet, wenn er von Vorgängen in Gott redet, durch welche die innergöttliche Gleichheit sich in Ungleichheit begeben hat. Und v. H. wolle uns nicht mit der gewöhnlichen Rede begegnen, daß er nur die Formeln der ökumenischen Symbole aufgebe, aber dem Inhalte nach dasselbe setze,

was sie setzen. Dem ist nicht so. Dem ist nicht einmal in formeller Beziehung, in Beziehung auf den Ausdruck so. Es ist nicht gleich, ob man den Ausdruck „Dreieinigkeit" mit dem Ausdruck „innergöttliches Verhältniß" vertauscht. Der Ausdruck „Dreieinigkeit" hat einen Inhalt, sagt die Sache selbst aus; die ganze in diesem Geheimniß Gottes beschlossene Welt der Gedanken tritt uns aus ihm entgegen; selbst der Ausdruck „Trinität" hat einen Inhalt. Aber der Ausdruck „innergöttliches Verhältniß" ist mathematisch formal und leer, er nennt uns weder die sich Verhaltenden, noch sagt er aus, wie sie sich verhalten. Warum, wenn man doch dasselbe meint, wirft man den vollen Ausdruck weg, und nimmt den leeren? Noch weit weniger ist dem so in Beziehung auf den Inhalt. Es ist z. B. nicht gleich, ob man die ewige Sohnschaft des Logos setzt oder läugnet. Und es giebt auch Nichts, was man, wenn man sie läugnet, mit Vollgültigkeit an ihre Stelle setzen könnte.

Darum würde es aber auch Consequenzen haben müssen, wenn auf v. H.'s Lehre eingegangen würde, auf dem Lehrgebiete sowohl als in der Praxis. Wir beschränken uns auf beispielsweise Andeutungen. Das christliche Denken hat es nie gelassen und wird es nie lassen, der immanenten Wesenstrinität und den inneren Beziehungen der Personen zu einander und ihrem etwaigen Ursprunge aus einander näher nachzufragen, wird aber darum auch immer in Gefahr sein, bei diesen Versuchen zu Analogieen zu greifen, welche dem diesseitigen Leben angehören, dieselben auf das Wesen Gottes anzuwenden, und dadurch Irrthum in den Gottesbegriff selbst hinein zu tragen. Als man gleich in den ersten Jahrhunderten der Christenheit in diesen Abweg so stark verirrte, daß man die Kategorieen des Schaffens nicht nur sondern selbst die der physikalischen Gesetze der Kraft und des Stoffes in die immanente Wesenstrinität, in das Verhältniß des ewigen Sohnes zum Vater hinein trug, und nahe daran war sich um Gott und Erlöser zu bringen und alles Heidenthum ruhig in die Kirche zurückzunehmen, da ist die

Kirche dem in den ökumenischen Bekenntnissen entgegen getreten, und zwar nicht allein so, daß sie durch eine Reihe von negativen Bestimmungen jene Abwege zu verlegen, sondern auch so, daß sie dem christlichen Denken positiver Weise einen gefahrlosen Weg zu zeigen suchte, für den Fall daß und wo es nicht unterließe dem trinitarischen Verhältnisse näher nachzuforschen. Zu letzterem Zwecke hielt sie sich daran, daß die Schrift selbst, indem sie den Sohn eben Sohn und Logos und Abglanz, den Geist aber Hauch und Odem nennt, uns damit Dinge und Verhältnisse der diesseitigen Welt aufzeigt, welche sich irgend wie mit den trinitarischen Verhältnissen müssen in Analogie bringen lassen; sie vertraute, daß das christliche Denken seinen Weg gefahrlos gehen werde, wenn es sich an diese von der Schrift selbst herbeigezogenen Analogieen hielte und dabei des *μὴ ὑπὲρ ὃ γέγραπται φρονεῖν* eingedenk bliebe; darum stellte sie auch jene positiven Bestimmungen auf, z. B. daß der Geist aus einer ewigen processio, spiratio, daß der Sohn aus einer ewigen Zeugung sei, indem sie für das Letzte keineswegs bloß in den Stellen Ebr. 1, 5, sondern auch in der Benennung des Sohnes als des Sohnes den Anhalt fand. Und ihr Vertrauen hat sie nicht getäuscht: da, aber auch nur da, wo das christliche Denken auf den von den ökumenischen Symbolen vorgezeichneten Pfaden sich gehalten hat, ist es nicht nur vor Abweg bewahrt geblieben, sondern hat auch Frucht der Erkenntniß und des Lebens hervorgebracht. Es liegt z. B. praktisch Etwas darin, daß Gott von Ewigkeit her einen lieben Sohn gehabt hat, und daß darin jedes irdisch menschliche Verhältniß von Vater und Kind geheiligt, aus der Zeit in die Ewigkeit aufgehoben ist. Aber gerade diese positiven Bestimmungen der ökumenischen Symbole sind es nun, welche die Lehre v. H.'s wegescamotirt. Wenn nun die Kirche sich von v. H. lehren lassen, und diese symbolischen Bestimmungen als nicht zutreffend aufheben wollte, so würde die Folge sein, daß das christliche Denken in die alten Abwege wieder einböge, daß die alten Irrthümer wiederkehrten,

daß die Lehrentwickelung wieder auf dem Punkte anheben müßte, auf welchem einst die Monarchianer, Sabellianer u. s. w. einsetzten. Und daß wir damit nicht bloß von fernen Möglichkeiten reden, das wird uns sehr bald v. H. selbst zeigen, der bereits selbst positiv auf den Abweg gekommen ist. Das wird immer dabei heraus kommen müssen, wenn man dogmatisch procedirt unter „Absehen" von der kirchlichen Lehrentwickelung. — Sehen wir aber auf die Praxis, so liegt zu Tage: Ein Pastor, der sich an jene Lehren v. H.'s hingiebt, kann nicht mit seinen Confirmanden die Worte des lutherischen Katechismus „Jesus Christus, wahrhaftiger Gott vom Vater in Ewigkeit geboren" ehrlich behandeln; er kann nicht seine Gemeinde das Weihnachtslied „Du wesentliches Wort vom Anfang her gewesen" singen lassen; er kann nicht im Abendmahl rechten Herzens die Gemeinde auffordern, mit allen himmlischen Heerschaaren dem dreieinigen Gott das Dreimalheilig zu singen; er kann nicht den aaronitischen Segen so über das Volk sprechen, wie die Kirche es meint. Man halte uns nicht entgegen, daß sich ja das Alles zurecht legen lasse. Es ist nicht damit abgethan, daß man doch immer eine Zeugung des Sohnes Gottes kenne, nemlich wenn auch nicht eine ewige, so doch eine ins Fleisch. Und wenn auch v. H. den Caspari noch zehn Mal mißhandelt, so macht er es doch nicht wahr, daß er wohl von Caspari, aber nicht von dem lutherischen Katechismus abweiche. Es ist noch weniger mit der Bemerkung abzuthun, daß ja die Kirche füglich in ihren liturgischen Formularen sich statt eigner Worte der Schriftworte, auch wenn diese nicht genau zur Sache treffen, bedienen könne. Wie viel sich ein „wissenschaftliches" Gewissen so zurecht legen kann, weiß ich nicht; aber daß sich ein pastorales Gewissen so Nichts zurecht legen darf, weiß ich. Die Kirche hat immer darauf gehalten, daß sie in ihren Liturgieen, weil Liturgie Lehrmittheilung ist, die Schriftworte ihrem wirklichen Sinne gemäß verwenden müsse. Sie mag sich dabei hie und da in der Auffassung der Schriftstellen geirrt haben, aber grundsätzlich hat sie

immer gewußt, daß ihr nicht zuständе Schriftstellen so zu gebrauchen, daß sie in dieselben ihren abweichenden Sinn hineinlegte. So steht es um die Consequenzen. Luthardt wundert sich, wenn ich von meinem „Verhalten" bezüglich der Lehren v. H.'s rede, und scheint nicht recht zu wissen, was ich damit meine, hofft auch, daß es zu einem „Verhalten" so bald noch nicht kommen werde. Ich will ihm sagen, was ich unter Anderem damit meine. Als v. H. wegen seiner Versöhnungslehre angesprochen war, da kennzeichnete er ohne Weiteres Die, die nicht mit ihm zu gehen vermochten, als Denkfaule und „Entschiedene" und Pharisäer und sprach spottend seine Zuversicht aus, daß sie nun desto crasser die stellvertretende Genugthuung predigen würden. Ich habe damals den Spott auch auf mich genommen, und habe seitdem nicht „anstößig", wie ich hoffe, aber fleißiger die stellvertretende Genugthuung in Jesu Blut gepredigt. So werde ich jetzt, nachdem ich die ewige Sohnschaft des Logos ernstlich in Frage gestellt sehe, auch den ewigen Sohn Gottes fleißiger predigen. Sodann werde ich, so weit mein Wort reicht, den jungen Leuten sagen, daß sie v. H.'s Theologie hören, lernen und studiren sollen; ich werde ihnen aber dabei sagen, wohin sie gerathen und in welche Stellung zur Kirche sie kommen, wenn sie gefangen geführt werden, und daß sie nicht wähnen sollen, dann noch mit der Kirchenlehre harmonisch zu stehen. So werde ich mich verhalten, und werde ich damit nicht warten, bis Luthardt meint, daß es dazu Zeit sei. Und das gehört denn auch zu den praktischen Consequenzen.

Aber wir sind mit der Trinitätslehre v. H.'s noch weit nicht fertig. Im Vorigen beseitigt v. H. eine Reihe der betreffenden kirchlichen Bestimmungen; aber v. H. füllt auch die entstandene Lücke aus seinem Eigenen wieder aus. Den Uebergang dazu bilden zwei in dem Vorigen schon enthaltene Punkte, auf welche wir bisher noch nicht näher eingegangen sind. Der erste ist die Ansicht v. H.'s: daß das Verhältniß der drei Personen in Gott jetzt seit der Erscheinung, beziehungsweise Er-

höhung des Sohnes und Ausgießung des Geistes (oder eigentlich schon seit der Schöpfung, wie wir später hören werden), ein ungleiches sei, nachdem es vorweltlich ein gleiches gewesen und aus einem gleichen ein ungleiches geworden sei. Das von v. H. hiefür verwendete Schriftmaterial ergiebt natürlich ein solches Resultat nicht. Daraus daß der Geist „seine neutrale Bezeichnung τὸ πνεῦμα beibehält", folgt offensichtlich für seine Subordination gar Nichts. Und eben so wenig ist dem Sohne eine subordinirte Stellung in der Trinität zugewiesen, wenn er in seinem Fleischesleben sagt, „der Vater ist größer denn ich". Noch weniger ist das der Fall, wenn Gott Christi Haupt heißt, oder wenn in der Offenbarung das Lamm zwischen dem Throne und den Aeltesten und die sieben Geister vor dem Throne stehen; da soll ja nicht vorstellig gemacht werden, wie sich die Drei zu einander verhalten, sondern wie sie sich gegen die Welt zu stellen und handeln. Diese Stellen hat die Kirche von jeher gekannt, und auf ihr Verhältniß zur Trinitätslehre angesehen, und man kann in jeder Dogmatik finden, wie dieselben sich mit der kirchlichen Lehre ausgleichen und vertragen. Auch beruht dem Dr. v. H. diese Subordinationslehre nicht auf jenen Stellen, sondern auf seiner Ansicht von der Person Christi, daß derselbe Gott gewesen, darauf aus Gott Mensch geworden, dann wieder aus einem Menschen Gott geworden sei. Wir werden also erst bei der Lehre von der Person Christi die eigentlichen Wurzeln der Subordinationstheorie finden. Aber nach v. H. soll dies jetzige ungleiche Verhältniß der drei Personen aus einem gleichen geworden sein; es werden also Vorgänge, Werdensprocesse innerhalb der Trinität angenommen. Und was es damit ist, darüber giebt uns nun der zweite Punkt schon einen ersten Wink. Es erzählt uns nemlich v. H. laut den oben mitgetheilten Stellen von dem Geiste, derselbe habe (wovon freilich die Schrift Nichts sagt) den Menschen Jesus durch die Auferstehung verklärt, sein natürliches Leben ganz zu göttlichem, zu Geistleben gemacht; dieser ganz Geist gewordene

Jesus habe dann als das Haupt den Geist auf seine Gemeinde, in seine Glieder ausgegossen; und diese Ausgießung habe für den Geist die nemliche Bedeutung, welche die Zeugung ins Fleisch für den Sohn habe. Es wird also gleichsam eine Ensarkose des Geistes gelehrt: der Geist wird durch die Ausgießung in die Gemeinde verleiblicht, ähnlich wie der *θεὸς πρὸς τὸν θεόν* durch die Zeugung in den Menschen Jesus. Was es nun mit dieser neuen Ansicht von einer Ensarkose des Geistes näher auf sich hat, darüber müssen wir weiteren Aufschluß im Folgenden erwarten. Hier interessirt uns zunächst nur das, daß v. H. weiter fortfährt: aber darum sei nun auch der heilige Geist durch seine Ausgießung nicht allein hinsichtlich der Art oder des Maaßes seines Wirkens, sondern auch hinsichtlich der Art seines Seins ein anderer geworden: Also jene Vorgänge innerhalb der Trinität, durch welche das gleiche innergöttliche Verhältniß ein ungleiches ward, bestehen in Seinsveränderungen, in Wesensmetamorphosen, welche mit den Personen der Trinität vorgegangen sind; und diese Seinsveränderungen sind in der Menschwerdung, in der Geistesausgießung geschehen. Aus diesen Heilsthatsachen, in denen die kirchliche Lehre nur Facten sieht, von denen aus eine neue ökonomische Wirkungsweise der betreffenden trinitarischen Personen beginnt, macht v. H. innergöttliche Vorgänge, welche die Seinsweise der Personen der Trinität zu einer anderen machen. Was es hiemit auf sich hat, haben wir nun zu sehen. Wir geben zunächst wieder im Zusammenhange, was v. H. lehrt, den oben abgebrochenen Faden wieder aufnehmend.

Mit alle Dem, fährt v. H. fort, ist auch schon das Weitere erwiesen, daß nach der Schrift „das innergöttliche Verhältniß für das Verhältniß Gottes zum Menschen ist, oder daß Gott dreieinig ist, um der Gott des Menschen zu sein. Denn als geschichtliches haben wir es in der Schrift nur im Zusammenhange mit der zwischen Gott und dem Menschen sich begebenden Geschichte, als ewiges aber nur von seiner Geschichtlichkeit aus gelehrt gefunden“. Man darf nicht meinen, „als ob die Welt überhaupt und der Mensch eben nur als ein Theil derselben, also eben nur an seinem

Theile Gegenstand des ewigen Rathschlusses Gottes sei". Vielmehr geht schon die Schöpfung aus in die Schöpfung des Menschen: „das Ziel, worin der Schöpfer sein Werk abgeschlossen hat, war der Mensch". Dann erzählt die Schrift weiter, was aus der geschaffenen Welt geworden ist; diese Erzählung aber berichtet über die Geschichte, welche sich zwischen Gott und dem Menschen begeben hat. Und diese Geschichte hat den Menschen nicht bloß als einen Theil der Welt, sondern als den, für welchen die Welt ist, zum Gegenstande. Dies erhellt namentlich aus der Art, wie Gott die Erde, das Wohn- und Herrschaftsgebiet des Menschen, zur Stätte seiner sichtbaren Gegenwart macht. Zuerst nemlich ließ Gott seine Weltgegenwart in Eden sichtbar sein und bleiben, indem er 1. Mos. 3, 23 die Cherubim dahin stellte. Denn „durch die Cherube vermittelt er sein ewiges Sein zum Sein für die Welt, der in sich selbst Seiende setzt sich mittelst ihrer als den der Welt überweltlich Gegenwärtigen". So lange dies dauerte, war Eden „die Stätte Gottes und der Welt Anfang, von wo aus er über die Welt waltete". Mit dem Gericht der Fluth dagegen fängt Gott Ps. 29, 10; 1. Mos. 11, 5. 17, 22 an, im Himmel zu thronen, und „die gerichtete Erde ist seitdem nicht mehr der Ort der wesentlichen Weltgegenwart Gottes". „Dafür aber beginnt nun die Geschichte der Heilsgemeinde und ihr Verkehr mit Gott". Gott „fährt hernieder, um den Saamen Abrahams sich zum Volke zu schaffen, und das heilige Land zum Mittelpunkt nicht blos der Erde, sondern der Welt zu machen". „In der Gottesgemeinde vollbringt sich die Bestimmung der Menschheit. Von dieser selbst aber handelt Ps. 8 auf Grund der Schöpfungsgeschichte so, daß man sieht, dem Sänger ist der Mensch aller Geschichte und des wesentlichen Gotteswillens Gegenstand". „Dem Sänger des 8ten Psalms ist der Mensch das größte der Wunder, sowohl in Bezug auf die Schöpfung, in welcher er, dieses körperliche Wesen in seiner Unscheinbarkeit, zum Herrschen gesetzt ist, als auch in Bezug auf die Geschichte, in welcher er, dieses so arm und hülflos anfangende Wesen, das Werkzeug der Siege Gottes über alles Widergöttliche ist. Nach beiden Beziehungen bewährt und erfüllt sich die Bestimmung der Menschheit in der Erscheinung Christi, mit welcher das innergöttliche Verhältniß selbst diese Gestalt angenommen hat, Verhältniß des Vaters und des Menschen Jesus zu sein". Er ist geboren, hat gelebt, gelitten, ist „dazu erstanden, die Herrschaft, für welche der Mensch geschaffen worden", so zu vollenden, daß in seiner Person die Menschheit über alles Geschaffene erhöht ist. So sehr ist der Mensch der eigentliche Gegenstand des ewigen Willens Gottes, daß sich das innergöttliche Verhältniß selbst in diesen Gegensatz begeben und diese Geschichte seines Vollzugs durchlebt hat. Nachdem es aber die Menschheit in der Person Jesu sich einverleibt hat, ist

der Anfang, sie als Gemeinde Jesu ihm einzuverleiben, damit geschehen, daß der Geist Gottes und Jesu ausgegangen ist, die gläubige Menschheit zur Stätte seiner Gegenwart in der Welt zu machen. Dem Menschen, sagt der Vf. des Briefs an die Hebräer mit Bezugnahme auf den 8ten Psalm, hat Gott die zukünftige Welt untergeben, und nicht den Engeln". Also: „Auf Grund der beiden Thatsachen, der Schöpfung wie sie auf den Menschen abzielte, und der Erscheinung Jesu Christi, des Sohnes Gottes, lehrt die ganze Schrift, daß der wesentliche Gegenstand des ewigen Willens Gottes der Mensch ist". (I. 204—218.)

„Gegenstand aber dieses ewigen Willens Gottes sind nach der Schrift nicht die Menschen als einzelne, sondern der Mensch ist es, oder was gleich viel sagen will, die Menschheit". Denn der Mensch ist Einer geschaffen worden; nach dem Sündenfalle lautet die Verheißung Gottes auf den einigen Saamen des Weibes; wie die Menschheit in dem Einen Adam begonnen hat, setzt sie sich in dem Einen Noah wieder fort; eben so beginnt die Gottesgemeinde mit dem Einen Abram; dies Volk ist dann als Ein Mann der Knecht Gottes, und seine Geschichte hat ihren Ausgangspunkt in der Berufung des Einen Abram, ihren Zielpunkt in der Erscheinung des Einen Jesus; in Jesu Person ist die Einheit ein für alle Mal hergestellt, um nun die Einzelnen in sich aufzunehmen, denn so gewiß nach 1. Tim. 2, 4 Joh. 3, 16; sein Heil Allen ohne Unterschied gelten soll, so gewiß bilden die, welche ihm eingeleibt werden, die in ihm einige Menschheit, von welcher sich diejenigen vereinzeln, welche sein Heil nicht annehmen oder wieder daran geben. (I. 218—223.)

Der Wille Gottes, der sich in der Thatsache der Offenbarung Christi dargiebt, ist Ephes. 1, 4 als ein vorweltlicher benannt. Aber es ist damit nicht ein Act Gottes gemeint, kraft dessen Einzelne vor Anderen Gott angehören sollen, denn ἐκλέγεσθαι heißt hier „Einen für Etwas erlesen", ohne gegensätzliche Beziehung auf die, welche nicht erlesen werden, und so daß die Präposition auf den Vorzug deutet, den der Erlesene dadurch vor einer Gesammtheit hat, der er sonst angehören würde. „Nicht weil die Anderen nicht werden, was wir als Christen sind, heißen wir ἐκλεκτοὶ ϑεοῦ, sondern weil uns Gott zu Etwas gemacht hat, was wir als Menschen nicht sein würden, also was wir ihm verdanken, daß wir es geworden sind". Demnach bezeichnet ἐκλέγεσθαι nicht die ewige Bestimmung gewisser Individuen zur Seligkeit, und es ist unrichtig, eine voluntas dei universalis und specialis zu unterscheiden, und letztere, als electio strictissimo sensu sumta, diejenigen bestimmten Einzelnen begreifen zu lassen, von welchen Gott vorhersieht, daß sie an Christum glauben werden. Nicht Einzelne, sondern vielmehr zunächst die ganze Gemeinde Jesu oder die einzelnen Ge-

meinden als Glieder der Gesammtgemeinde nennen die Apostel ἐκλεκτοί. Die Gemeinde hat Gott vorweltlich erkoren, und der Einzelne ist darunter nur als Glied der Gemeinde befaßt. Nun aber heißt es in jener Stelle weiter, daß Gott uns ἐν αὐτῷ, in Christo erlesen habe, und damit ist uns gesagt, daß dieses Verhalten Gottes „zunächst auf Christum geht, und so erst auf uns, in so fern wir in seiner Person mit beschlossen sind". Dazu sagt uns nun Ephes. 3, 11, die jetzt sich vollbringende weltumfassende Erlösung geschehe nach einem von je her gewesenen Vorsatz, welchen Gott in eben derselben Person gefaßt hat, welche jetzt unser Herr Jesus Christus ist. „Paulus stellt also Christum als den nächsten Gegenstand des ewigen göttlichen Rathschlusses hin". Unsere Erlösung „ist Vollzug eines göttlichen Verhaltens, das nicht uns zeitliche und endliche Geschöpfe, sondern den ewigen Christus zunächst, uns aber in ihm zu seinem Gegenstande hat". Paulus führt, z. B. Ephes. 1, 4. 3, 11 „die geschichtliche Thatsache, daß uns Christus aus dem Tode ins Leben versetzt hat, auf ihre ewige Voraussetzung zurück, welche in einem ewigen Verhalten Gottes zu eben dem, welcher als Mensch Jesus heißt, und so zu uns, seinen Brüdern, besteht. Das Gnadenverhältniß, in welchem wir stehen, hat dadurch ewigen Grund, daß es in dem Jesus begründet ist, welcher ewiger Gott ist, oder mit anderen Worten, daß es in dem innergöttlichen Verhältnisse des Vaters und des Sohnes vermittelt ist". Denn „der Apostel läßt den ewigen Willen Gottes Christum nicht bloß als den in der Zeit erscheinenden, sondern als den ewigen zum Gegenstande haben"; er nennt 2. Tim. 1, 9 „die Gnade, vermöge welcher wir berufen werden, um deßwillen eine uns zeitlichen Menschen in Christo ewig gegebene, aber durch dessen zeitliche Erscheinung offenbar gewordene, um sie nicht bloß in einer, wenn auch ewig gewollten, so doch zeitlich geschehenen That, sondern in der Ewigkeit der Person, deren That dies ist, begründet erscheinen zu lassen. Das ewige Verhalten Gottes des Vaters zu dem ewigen Christus ist es, in und mit welchem uns, die wir in Christo sind, also der in ihm zur Gemeinde Gottes werdenden Menschheit die Gnade, deren Verwirklichung der Inhalt aller Geschichte wird, ewiger Weise gegeben ist". (I. 223—232.)

„Haben wir nun den Beweis geliefert, daß nach der Schrift der Mensch nicht bloß ein Gegenstand, sondern der Gegenstand des ewigen Gotteswillens ist, dies aber so, daß es nicht von den Menschen als Einzelnen, sondern von ihnen als Gliedern der in Christo ewigen Menschheit, also von den Menschen gilt; so besitzen wir hieran zugleich eine Bewährung unseres früheren Ergebnisses, daß es schriftmäßig ist, zu sagen, das innergöttliche Verhältniß sei für das Verhältniß Gottes zum Menschen, indem ja jenes ewige Verhalten Gottes zur Menschheit zu seiner Voraussetzung,

worin es enthalten ist, das Verhalten Gottes zu dem ewigen Christus, also das ewige innergöttliche Verhältniß hat". (I. 232.)

Daraus folgt erstens, daß es „keinen anderen Gegenstand des ewigen Verhaltens Gottes giebt neben dem Menschen". Auch die Engel sind nicht Gegenstand des ewigen göttlichen Rathschlusses, denn sie sind Ebr. 1, 14 nur dienende Geister, welche nicht um ihrer selbst, sondern gleich der körperlichen Welt, mit der sie zusammengedacht sein wollen, um der in Christo zu vollendenden Menschheit willen sind. (I. 233. 234.)

Zweitens folgt daraus, daß es kein anderes ewiges Verhalten Gottes gegen den Menschen giebt als das der Liebe. Es giebt demnach keinen zwiefachen ewigen Rathschluß Gottes über die Menschen, einen der Seligkeit über die, welche selig werden, und einen andern der Verdammniß über die, welche der Verdammniß anheimfallen. „Daß das Böse und im Zusammenhange damit — denn Gott schafft jedes Ding für seinen Zweck — die Verdammniß Inhalt eines ewigen göttlichen Willens sei, ist nirgend in der Schrift gesagt". Die hiefür wohl gebrauchten Schriftstellen, namentlich Röm. 9 werden abgewiesen. „Wir sehen also innerhalb der Geschichte an den Einzelnen einen zwiefachen Gotteswillen sich vollziehen, einen anderen an denen, welche selig werden, einen anderen an denen, welche verloren gehen. Aber der letztere ist dem ersteren darin ungleich, daß sein Vollzug der Verwirklichung des ersteren dient" (denn Israels Verwerfung verhalf den Heiden zum Heile) „und nicht gleich diesem in die Ewigkeit, auf einen ewigen Rathschluß über die Menschheit zurückgeführt wird. Wir haben also schriftmäßig gelehrt, als wir da, wo es sich um den ewigen Gotteswillen handelte, nur den seligen Menschen als dessen Gegenstand bemerkten". Wie wir I. 222 lesen: „Nur das Heil kann göttliche Bestimmung sein, Verderben ist ein Ausgang, kein Ziel göttlicher Bestimmung". Aber nicht bloß der calvinische Irrthum, sondern auch die Ansicht derjenigen lutherischen Dogmatiker ist hiernach zurückzuweisen, „die jenem Irrthum gegenüber einen Rathschluß der Erwählung lehren, welcher sich auf die bestimmte Zahl derjenigen beschränkt, deren rechtes Verhalten zu der dargebotenen Gnade, und einen Rathschluß der Verwerfung, welcher eben so die bestimmte Zahl derjenigen umfasse, deren Ungehorsam gegen die Gnade Gott vorausgesehen. Diese Voraussicht in Bezug auf die Ersteren meinen sie in der Schrift mit *προγινώσκειν, πρόγνωσις* bezeichnet zu finden. Aber sie irren hierin". Denn nicht, daß Gott vorher wisse, wie wir uns zum Heil verhalten werden, und darnach sein Verhalten gegen uns bestimme, sagt Röm. 8, 29 das *προέγνω*, sondern es sagt, daß „Gott sich vorweltlich uns in Liebe zugewendet, und sich an uns dargegeben habe". (I, 234—263.)

Zum Verständniß dieses Abschnitts des Schriftbeweises erinnern wir unsere Leser daran, daß dies die Stelle im System ist, wo (vgl. unsern zweiten Artikel) gesagt wird: der ewige Wille Gottes bestehe darin, daß der Mensch Gottes werden soll, aber dieser ewige Gotteswille habe seinen nächsten ewigen Gegenstand innerhalb der Trinität selbst, nemlich an der zweiten Person derselben, oder mit anderen Worten, die zweite Person der Trinität sei das ewige Urbild des Menschen, von dem Gott will, daß er werde, und dieser ewige Gegenstand des Gotteswillens, dieses ewige Urbild schaffe sich dann seinen zeitlichen Gegenstand, sein irdisches Abbild in dem Erdenmenschen und der von ihm stammenden Menschheit. Diesen Zwischengedanken braucht v. H. jetzt, denn nachdem er im Bisherigen gefunden hat, daß es ein ewiges, in sich gleiches „innergöttliches Verhältniß" vorweltlich gab, will er im Folgenden hinüber zu der Schöpfung und zu der Schöpfung des Menschen insbesondere, und diesen Uebergang vermittelt er durch jene Ausführung, daß die Trinität von Ewigkeit her nicht allein den Willen, den Menschen zu schaffen, sondern auch für diesen Willen den ewigen Gegenstand in sich selbst habe; so daß also das Wesen der Trinität es mit sich bringt, daß die zweite Person der Trinität den Menschen schafft, so gewiß das ewige Urbild sich mit Nothwendigkeit sein zeitliches Abbild schafft. Nun aber wissen selbstverständlich Schrift und Kirche von solchen theosophischen Phantasmen nicht ein Sterbenswort. Gleichwohl soll Schriftbeweis gegeben werden. Da nimmt denn v. H. seine Zuflucht zu folgender Darlegung: Erst verweist er darauf, wie die Schrift Alles, Schöpfung und Erlösung, Himmel und Erde, ja die ökonomischen Beziehungen der Trinität selbst auf den Menschen bezieht, und macht daraus den Schluß, daß also die Dreieinigkeit von Ewigkeit her keinen anderen Willen gehabt habe und habe als den Menschen, so sehr daß nicht allein Alles, was geschaffen und geschehen sei, nur um des Menschen willen geworden, sondern auch die Trinität, das innergöttliche Verhältniß selbst nur

für den Menschen sei. Dann aber zieht er die Schriftstellen heran, welche von dem ewigen göttlichen Rathschluß reden, indem er sie faßt, als ob sie nicht allein von dem Erlösungswillen, sondern auch von dem Schöpfungswillen Gottes redeten; und wenn es nun in diesen Stellen heißt, daß Gott in der Ewigkeit beschlossen habe, durch seinen Sohn die Menschen zu erlösen, so dreht v. H. dies dahin, daß also hier der ewige Sohn als der ewige Gegenstand (wohlgemerkt nicht bloß als der Vermittler und Ausrichter, sondern als der Gegenstand) des den Menschen meinenden Gotteswillens benannt werde. Und so ist denn der Schluß fertig: Ist einer Seits der ewige und einzige Wille Gottes der Mensch, und ist anderer Seits der nächste und ewige Gegenstand des Willens Gottes der ewige Sohn Gottes, so ist dieser ewige Sohn Gottes (wie ihn freilich v. H. nicht nennt) der ewige Mensch, das urbildliche Weltziel, welches sich in dem zeitlichen Menschen seinen geschichtlichen Gegenstand, sein irdisches Abbild geschaffen hat. Natürlich ist diese ganze Deduction eine monströse Verdrehung der Schrift.

Erstens ist nicht wahr, daß der wesentliche ewige Wille Gottes der Mensch und Nichts als der Mensch sei. Die Schrift handelt von dem göttlichen Erlösungsrathschluß und seiner Ausführung, und nur hievon, so daß sie von allem Anderen, dessen sie dabei erwähnt, von Schöpfung und Geschichte, Himmel und Erde, immer nur in der Beziehung auf den Erlösungsrathschluß und seine Ausführung redet. Die Erlösung aber gilt dem Menschen, und dem Menschen allein. So ist denn allerdings natürlich, daß die Schrift Alles, was sie bespricht, zu dem zu erlösenden Menschen in Beziehung stellt: nur das bespricht sie, was auf den Menschen und seine Erlösung Bezug hat, und was sie so bespricht, bespricht sie dann auch nur in diesem Bezuge. Das Alles hätten wir v. H. auch ohne die lange von ihm gegebene Ausführung geglaubt. Wir brauchen daher auch auf diese Ausführung nicht näher einzugehen; namentlich über-

gehen wir, was v. H. hier bereits zum zweiten Male (vgl. I. 181) über die Weltgegenwart Gottes sagt, denn wir werden das Nemliche noch an einer dritten Stelle finden, und erst da wird uns der Zusammenhang des Systems zeigen, was es eigentlich damit soll. Aber daraus, daß die Schrift Alles in Beziehung auf den zu erlösenden Menschen bespricht, weil das ihr Thema ist, folgt nun nicht im Entferntesten, daß der Mensch der einzige wesentliche Gegenstand des Willens Gottes, und daß alles Andere in Himmel und Erde und darüber nur für den Menschen da wäre. Ja, die Schrift bezieht sogar Sonne, Mond und Sterne lediglich auf den Menschen, und nennt sie Lichter, weil sie das für den Menschen sind; aber damit läugnet sie doch nicht, daß dieselben auch noch für sich selbst Etwas, und für andere Creaturen vielleicht noch etwas Anderes als Lichter sind. Die Schrift bespricht die Engel in ihrem Verhältniß zur Ausführung des Erlösungsraths, und nennt sie da dienende Geister; aber damit ist nicht geläugnet, daß sie auch um ihrer selbst willen da wären, noch daß sie auch anderswo als in der Menschengeschichte Gotte dienten. Vollends aber wird man nicht die ewige Gottheit selbst in diese verkehrten Schlußreihen hineinziehen, und sagen dürfen, selbst das „innergöttliche Verhältniß" in ihr sei nur für den Menschen. Gewiß spricht die Schrift von diesem „innergöttlichen Verhältnisse", seinem ewigen Bestande und seinen heilsökonomischen und anderweiten Erweisungen nur in Beziehung auf den zu erlösenden Menschen; aber ist denn damit irgendwie gesagt, daß dies innergöttliche Verhältniß ausschließlich für den Menschen sei? daß Gott am letzten Ende Nichts als den Menschen wolle? daß er nicht neben der Schöpfung und Erhaltung und Erlösung des Menschen noch unendlich Vieles wollen könne? Aus der Schrift bewiesen ist also mit allem dem gar Nichts. Wohl aber ist damit die Lehre von Gott, von der Schöpfung, und von der Erlösung gründlich verderbt. Denn ist die Trinität für den Menschen, seine Schöpfung und Erlösung da, so ist

damit des Menschen Schöpfung und Erlösung in Gottes Natur gesetzt, so ist es eine Naturnothwendigkeit in Gott, daß er schaffe und erlöse. Gegen solchen vermöge seiner Natur müssenden Gott und sein Müssen wird aber die Christenheit immer festhalten, daß die Schöpfung freier guter Wille, und die Erlösung freier gnädiger Wille des Deus verus et vivus war.

Zweitens ist nicht wahr, daß der nächste und ewige Gegenstand des den Menschen meinenden Gotteswillens der ewige Sohn Gottes sei, weil die vom ewigen Rathschluß Gottes handelnden Stellen diesen Sohn Gottes als den Ausführer dieses Rathschlusses nennen. Es vermittelt sich v. H. den Uebergang zu diesem Gedanken durch die Ausführung, daß die Menschheit nicht eine atomistische Vielheit, sondern eine einige Menschheit sei. Wir haben hiegegen Nichts einzuwenden, aber unrichtig ist die daraus gezogene Folgerung: daß darum, weil die Menschheit eine einige ist, es auch nur Einen Rath und Willen Gottes über die Menschheit geben könne, oder daß darum neben den die ganze Menschheit meinenden Gedanken Gottes nicht noch Gedanken Gottes über die Einzelnen bestehen könnten. Insbesondere ist der Satz, daß die Menschheit eine einige sei, nicht anwendlich auf die Lösung der Frage nach der Prädestination zur Seligkeit oder Unseligkeit, denn da die Seligkeit eine Sache der persönlichen Selbstentscheidung ist, so kommen der göttlichen Prädestination zur Seligkeit gegenüber nicht die Menschheit als Ganzes, sondern die Einzelnen als Persönlichkeiten in Betracht. Indessen können wir hievon hier absehen, denn der Nerv der Deduction liegt nicht hier, sondern in dem Heranziehen der von dem ewigen göttlichen Rathschluß handelnden Stellen.

Das Heranziehen dieser Stellen an diesem Ort ist nun aber ganz unzulässig. Diese Stellen reden von dem ewigen Erlösungsrathschlusse, von den Gedanken, welche Gott über die sündiggewordenen Menschen zu ihrer Erlösung hat. Dagegen behandelt und benutzt v. H. diese Stellen, als ob sie von allen

Gedanken, die Gott je über die Menschheit und die ganze Welt gehabt, namentlich auch von dem Schöpfungsrathschluß handelten. Damit ist ihm denn freilich das sehr Unsystematische begegnet, daß er von der Erlösung, von Seligkeit und Verdammniß und von der Prädestination hiezu sprechen muß, ehe wir von der Sünde und ihrer Strafe noch ein Wort gehört haben, ja ehe noch von der Schöpfung der Menschen die Rede gewesen ist. Das hat natürlich zur Folge, daß es zu einem tieferen Erfassen dieser Frage auch gar nicht kommt: alle die schweren, in dieser Frage beschlossenen Probleme werden gar nicht angerührt. Es ist darum auch geradezu Unrecht gegen Calvin und die lutherischen Dogmatiker, daß sie hier sollen widerlegt werden. Diese sind auf ihre betreffenden Lehren gekommen Angesichts des schweren, die Herzen drückenden Problems, wie es doch zugehe, daß die Einen zum Glauben und Leben kommen, ungeachtet der Mensch nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an den Herrn Jesum glauben kann, und daß dagegen Andere ungeachtet des ernstlichen Willens Gottes, die Menschen selig zu machen, und ungeachtet der Macht des Worts und Geistes der Gnade doch nicht zum Glauben und Leben kommen. Und nun soll hier ihre Lösung dieser Frage beurtheilt werden, ohne daß auf ihre Fragstellung auch nur eingegangen wäre oder eingegangen werden könnte! Wir dürfen also das von der Prädestination Gesagte wohl um so mehr übergehen, als es noch an einer anderen wichtigeren Stelle des Systems wird wieder kommen müssen. Ueberhaupt kommt es v. H. hier noch weniger auf dasjenige an, was diese Stellen von dem ewigen göttlichen Rathschluß sagen; daraus entnimmt er für jetzt nur, daß der ewige Rath Gottes ausschließlich ein Rath und Wille der Liebe ist. Was v. H. für jetzt vorzugsweise zu diesen Stellen greifen läßt, ist vielmehr das, daß sie den ewigen Sohn Gottes als den benennen, durch welchen Gott vorweltlich die sündig gewordene Menschheit zu erlösen beschlossen hat. Aber auch an diesem Punkte legt er dann Etwas in diese Stellen hinein,

was durchaus nicht darin liegt. Als den Ausrichter, als den Vollbringer, als das Werkzeug des Willens Gottes an der sündigen Menschheit geben uns diese Stellen den ewigen Sohn Gottes zu erkennen. Dagegen wendet v. H. sie so, als ob der Wille Gottes auch auf den Sohn Gottes wie auf uns ginge, nur auf ihn zuerst und durch ihn auf uns, und auf ihn ewig aber auf uns zeitlich, als ob sie sagten, daß der ewige Sohn (nicht der Vollbringer des von ihm mit beschlossenen Rathes, sondern) der „nächste Gegenstand des ewigen Rathschlusses", der „nächste Gegenstand des göttlichen Verhaltens", nemlich des auf den Menschen abzielenden, sei. Mit anderen Worten: sie sollen sagen, es habe Gott, indem er gewollt, daß der Mensch werde, zunächst vorweltlich den ewigen Sohn, das urbildliche Weltziel gewollt, damit durch denselben und nach demselben das zeitliche Abbild, der irdische Mensch, werde. So gewiß nun dieser der ganzen Schrift fremde Gedanke in jene Stellen nur hineingetragen ist, so gewiß entbehrt diese ganze Ueberleitung von dem innergöttlichen Verhältnisse zu der Schöpfung des Schriftgrundes.

Freilich bringt diese unzulässige Verwendung der von dem ewigen Erlösungsrathschlusse handelnden Stellen nebenbei noch ein paar unrichtige Gedanken in die Lehraufstellung hinein. Erstens wird, wie wir gesehen haben, der Erlösungsrathschluß mit dem Schöpfungsrathschluß in Eins zusammengefaßt. Aber zwischen den Schöpfungsrathschluß und den Erlösungsrathschluß tritt immerhin der Sündenfall bedingend ein, wogegen auch das nicht geltend gemacht werden darf, daß der zeitlose und vorauswissende Gott den Erlösungsrathschluß vor der Welt gefaßt hat. Daher darf man denn auch nicht beide verschieden bedingte Rathschlüsse in Eins zusammenfassen. Hält man sie nicht aus einander, so entsteht immer der Schein, als ob die Erlösung nur so eine ebene Fortsetzung, Vollendung der Schöpfung wäre. Mit diesem Zusammenfassen des Schöpfungs- und des Erlösungsrathschlusses hängt dann aber zweitens auch

das zusammen, daß der ewige Rathschluß Gottes ausschließlich ein Liebesrath gewesen sei und sei. Wenn man nach dem in beiden Rathschlüssen Gott bewegenden gemeinsamen Motive fragt, bleibt allerdings keine andere Antwort übrig, als daß es die Liebe gewesen. Anders aber ist es, wenn man auf den Erlösungsrathschluß für sich allein reflectirt: der Wille Gottes, ein Heil zu schaffen und es Allen zuzudenken, hat immer als nothwendiges Correlat den andern Willen bei sich, daß aber, wer nun dies Heil verachtet, dem Tode verfallen soll, den er verdient hat. Wenn man dies übersieht und den Erlösungsrathschluß als einen ausschließlichen Liebeswillen faßt, so kommt man zu Sätzen, wie eben v. Hofmann: „Nur das Heil kann göttliche Bestimmung sein, Verderben ist ein Ausgang, kein Ziel göttlicher Bestimmung". Aber ganz so ist's nicht: zwar ein Ziel göttlicher Bestimmung ist das Verderben nicht, aber ein bloßer Ausgang ist es auch nicht, sondern eine göttliche Strafe, eine Bethätigung positiven Willens der göttlichen Gerechtigkeit ist es. Doch diese Consequenzen jener beiden unrichtigen Gedanken gehören den weiteren Partieen des Systems an.

Nachdem in beschriebener Weise v. H. nicht sowohl durch die Schrift als durch Theosophie sich die Brücke gebaut hat, geht er nun im zweiten Lehrstück von dem innergöttlichen Verhältniß auf die Schöpfung und was ihm daran hängt über. Wir theilen auch hier in der Note*) das zweite Lehrstück, wie

---

*) „Zweites Lehrstück. 1. Die Selbstverwirklichung des ewigen Gotteswillens erweist sich darin, daß sie in der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi zum Anfange ihrer Vollendung gelangt ist, als eine solche, welche überhaupt einen Anfang genommen hat. 2. Daraus, daß das innergöttliche Verhältniß für den auf den Menschen Gottes zielenden ewigen Gotteswillen, und die geschichtliche Verwirklichung des letzteren in Jesu Christo eine geschichtliche Selbstvollziehung des ersteren ist, ergiebt sich die Voraussetzung für jenen Anfang, daß sich das innergöttliche Verhältniß, um ihn zu setzen, in eine geschichtliche Selbstvollziehung und somit seine ewige Gleichheit in eine geschichtliche Ungleichheit begeben hat. Die in sich selbst ungleich gewordene Dreieinigkeit ist es, welche mit ihrer ersten Selbst-

es v. H. in dem Lehrganzen vor dem Schriftbeweis giebt, vollständig mit. Ehe wir nun aber im Schriftbeweis fortfahren, müssen wir unsere Leser bitten, eine kurze Digression machen zu dürfen.

Ich hatte nicht die Absicht, auf das Lehrganze, auf die

bethätigung den Anfang der geschichtlichen Verwirklichung des ewigen Gotteswillens gesetzt hat. 3. Da der ewige Gotteswille den Menschen Gottes zum Inhalte hat, so hat der Anfang seiner Verwirklichung darin bestanden, daß der Mensch und, weil für ihn, so auch vor ihm und in Abzielung auf ihn die übrige körperliche Welt geworden ist. 4. Welches aber die Ungleichheit des innergöttlichen Verhältnisses ist, durch deren Bethätigung der Dreieinige diesen Anfang gewirkt hat, ergiebt sich aus derjenigen Ungleichheit desselben, durch deren Bethätigung er den Anfang des Endes gewirkt hat. Das Verhältniß Gottes des Vaters und des Menschen Jesus im Geiste beider gestaltet sich, hieher übertragen, zum Verhältniß Gottes des überweltlichen Schöpfers und Gottes des urbildlichen Weltziels in Gott dem inweltlichen Lebensgrunde. 5. Dieses innergöttlichen Verhältnisses Abbild, weil Verwirklichung des ewigen Gotteswillens, welcher die Menschheit in Christo zu seinem Gegenstande hat, ist das Verhältniß zu Gott, in welches der Mensch geschaffen worden. Geschaffen nemlich einer Seits als das Ich, für welches die Welt und welches für die Liebesgemeinschaft mit Gott ist, und anderer Seits als gleichartiger Theil der in ihm zum Abschlusse gekommenen Welt, dort als Person selbstbestimmbar, hier als Natur sich zum Mittel seiner selbst dienend, ist er das geschöpfliche Abbild Gottes des urbildlichen Weltziels. 6. Hiernach ist auch die Art und Weise, wie der Mensch mit Gott dem überweltlichen Schöpfer im Geiste Gottes Gemeinschaft hat, eine nach Person und Natur verschiedene. Dem gewordenen Ich ist der Geist Gottes wirksam gegenwärtiger Grund seiner auf Gott gerichteten Selbstbestimmbarkeit, während er der menschlichen Natur und der körperlichen Welt in ihrer Abzielung auf dieselbe als bestimmende Macht innewaltet, die Vielheit aber ihrer Einzelerscheinungen, welche als bloß einzelne endlichen Ursprungs, als körperliche geistgewirkt sind, durch eine in ihm beschlossene Geistervielheit hervorbringt. 7. So gewiß aber der mit der Schöpfung seine Verwirklichung beginnende ewige Gotteswille nicht auf eine Vielheit einzelner Menschen, sondern auf den Menschen oder die Menschheit geht; so gewiß ist nicht eine Mehrheit von Menschen, sondern der Mensch, Einer geschaffen worden. Aber nicht, um der Eine zu bleiben: denn eine Vielheit von Menschen sehen wir in Jesu Christo zur Menschheit Gottes geeinigt. Folglich hat sich die Schöpfung des Menschen damit vollendet, daß er Mann eines Weibes ward. Wiederum aber, nicht neben dem Manne kann das Weib geworden sein, indem sonst nicht der Eine der Menschheit Anfang wäre, sondern aus ihm."

Systemsbildung v. H. nach ihrer formalen und methodologischen Seite noch einmal zurückzukommen. Inzwischen aber hat v. H. in einem vierten Stück seiner Schutzschriften auf dasjenige replicirt, was ich ihm in meinem ersten Artikel in der gedachten Beziehung entgegen gehalten. Da muß ich doch aussprechen, daß ich meine Einwürfe gegen seine Art, die christliche Lehre zum System zu machen, durch seine Entgegnung nicht beseitigt, weil gar nicht berührt finde. Da auch Luthardt seitdem in einem Sendschreiben an v. H. in der Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche (Jahrgang 1859, S. 244 ff.) in der Sache das Wort genommen, und auch diesen Punkt besprochen hat, so werde ich auch auf Dessen Auslassungen Bezug nehmen.

Nach meiner Auffassung verspricht uns v. H. in der hier zur Rede stehenden Beziehung Folgendes: Er will, ausgehend von der zur einfachsten Selbstaussage gebrachten Thatsache seines Christenthums, aus derselben in unverbrüchlicher Nothwendigkeit und unter völligem Absehen nicht allein von der Kirchenlehre, sondern auch von der Schrift, das Ganze christlicher Lehre herleiten; oder mit anderen Worten: besagte Thatsache, indem sie sich selbst zur Aussage bringt, sich selbst entfalten lassen zum Ganzen christlicher Lehre, und zwar in unverbrüchlicher Nothwendigkeit und ohne daß von anderswoher Etwas aufgenommen werde. So habe ich v. H.'s Intentionen verstanden, und habe, daß ich ihn darin richtig verstanden, an seinen eigenen Aeußerungen nachgewiesen. Nun giebt es zwei Weisen der systematischen Behandlung. Die erste geht bloß darauf aus, ihren Stoff seiner Natur gemäß zusammen zu ordnen. Sie ist die auf empirische Stoffe anwendliche. Daher besteht ihr Charakteristisches in Zweierlei: Erstens muß sie immer vis à vis dieses ihres empirischen Stoffes arbeiten, sie kann diesen ihren empirischen Stoff nur zusammenordnen, indem sie zugleich ihn empirisch erkennt. Zweitens kann solch Zusammenordnen empirischer Stoffe ein in sich geschlossenes Ganzes, ein System nur

dann ergeben, wenn dieser Stoff selbst in sich ein Ganzes ist. Wer z. B. die Geschichte eines Menschenvolks schreibt, der wird diesen seinen empirischen Stoff allerdings auch zusammenordnen, aber ein System wird das nicht ergeben, da die Geschichte eines Menschenvolks in sich kein harmonisches Ganzes, vielmehr nur ein Stück aus der Menschengeschichte und überdem in sich durch Sünde zerrissen ist. Dagegen wird sich schon die Naturgeschichte, werden sich selbst größere Parthieen der Naturgeschichte, z. B. Zoologie, Botanik, in dieser Weise systematisch behandeln lassen, da die Thierwelt, die Pflanzenwelt als Werke Gottes voraussetzlich in sich ein harmonisches Ganzes bilden; woraus wir denn aber auch zugleich sehen, daß solch System sich vor Allem seine empirischen Quellen suchen und sich fortwährend an dieselben halten muß, sich nur Hand in Hand mit der empirischen Forschung erbauen, und vor Abschluß dieser selbst nicht fertig werden kann. Diese Art systematischer Behandlung, die wir die empirische nennen wollen, ist mithin auch nur auf einen Theil empirischer Stoffe anwendlich, und modificirt sich in Etwas bei jedem verschiedenen Stoffe je nach der Natur der diesem Stoffe eignenden empirischen Erkenntnißquellen. Von ihr grundverschieden aber ist nun diejenige Weise von Systemsbildung, welche den speculativen Philosophen aller Zeiten vorgeschwebt hat: sie wollten, ausgehend von irgend einem Einfachsten, aus diesem Einfachsten unter Zurückweisung aller Empirie durch Selbstentfaltung jenes Einfachsten ein System von Erkenntnissen hervorgehen lassen, der Hoffnung, die unverbrüchliche Nothwendigkeit dieses Entfaltungsprocesses werde solchem System und seinen einzelnen Sätzen eine solche Richtigkeit und Gewißheit geben, daß es dann hinterher nicht allein mit Allem, was die Empirie uns erkennen läßt, sich decken, sondern auch für das empirische Erkennen erst den rechten Schlüssel hergeben werde. Diese Philosophen sind uneinig gewesen darüber, worein das Einfachste des Ausgangspunktes zu setzen sei, und darüber, wie der Entfaltungsproceß sich machen müsse, um die unverbrüch-

liche Nothwendigkeit zu ergeben, ob er als logischer Proceß, oder als dialektische Entwickelung, oder als mehr substantielle Selbstentfaltung zu denken sei. Aber der ihnen allen vorschwebende gemeinsame Gedanke ist immer der gewesen, daß aus einem Einfachsten ein geschlossenes Ganzes von Erkenntnissen in Nothwendigkeit und unter Absehen von aller Empirie hergeleitet werden, sich entfalten solle, um sich hinterher an der Empirie auszuweisen. Es bedarf nicht erst des Nachweises, daß diese grundsätzlich von der Empirie absehende speculative Art von Systembildung ganz etwas Anderes ist als jene bloß auf stoffentsprechende Zusammenordnung empirisch gewonnener Erkenntnisse ausgehende erste Art. Sehen wir nun beide auf ihr Verhältniß zu der Heilslehre an, so ist mir außer Zweifel, daß die speculative Methode weder ganz noch halb anwendlich auf dieselbe ist, da Gott sein Heil geschichtlich in Wort und Werk offenbart hat, also auch will, daß es auf empirische Weise von uns erkannt werde. Dagegen ist eben so gewiß und selbstverständlich, daß ich die erste empirische Art systematischer Behandlung für anwendlich auf die Heilslehre halte, ja daß sie mir auf die Heilslehre mehr als auf irgend etwas Anderes in der Welt anwendlich erscheint, weil die Worte und Werke Gottes zum Heil gewißlich in sich selbst ein harmonisches Ganzes sind. Wie denn auch alle christlichen Dogmatiker aller Zeiten von dieser Methode Gebrauch gemacht haben. Nur bestehe ich eben darum mit allen diesen Dogmatikern auch darauf, daß denn auch die Gesetze dieser Methode inne gehalten werden sollen, daß die Bildung der christlichen systematischen Theologie nur vis à vis der ihr eignenden Empirie erfolgen dürfe. Und zwar werden die ihr eignenden Erkenntnißquellen in der heiligen Schrift, der subjectiven Glaubenserfahrung und der Kirchenlehre bestehen, so daß jede dieser drei ihrer Natur gemäß zu benutzen ist. Verglich ich nun hiemit v. H.'s Systemsforderungen, so lag in seinen eignen Aeußerungen zweifellos vor, daß ihm die empirische Art der systematischen Behandlung nicht wissenschaftlich genug dünkt,

sondern daß er den Weg speculativer Systemsbildung empfiehlt. Denn er sucht ein Einfachstes als Ausgangspunkt, das soll sich selbst entfalten, aus dem soll in unverbrüchlicher Nothwendigkeit hergeleitet werden, dabei soll von Schrift und Kirchenlehre abgesehen werden, aber was herauskommt, wird sich mit den hinterher zu vergleichenden decken. Von alle dem, von diesen Kategorieen von Nothwendigkeit, Selbstentfaltung, Herleitung, weiß die empirische Art systematischer Behandlung Nichts; aber die speculative weiß nicht allein davon, sondern sie hat in ihnen ihr Wesen. Anderer Seits setzt nun aber v. H. sein Einfachstes in eine Thatsache, und Thatsachen eignen sich nun einmal nicht, um sich selbst zum System zu entfalten, taugen einmal nicht zum Ausgangspunkt speculativer Behandlung, wie Jeder weiß, der sich auf solche Dinge versteht. Daher nun sagte ich: es wende v. H. die streng speculative Methode der Systemsbildung auf die Heilslehre an, was nicht angehe, und komme damit um so weniger zum Ziel, als er überdem in einer mit dieser Methode nicht verträglichen Weise seinen Ausgang von einer Thatsache nehme.

Was hat nun v. H. hierauf entgegnet? Nun, er stellt einfach die Sachlage so dar, als ob ich überhaupt gar keine systematische Theologie wolle, und als ob er weiter Nichts als Wissenschaft und systematische Theologie in hergebrachter unschuldigster Weise wolle. Ich habe, referirt er von mir, gegen seine Systematik, daß sie mir zu streng und zu neu ist, ich will nur „beliebige" Ordnung des Lehrstoffes; wenn ich von einer „Nothwendigkeit" Nichts wissen will, so will ich ja natürlich die „Willkühr"; und er weiß nicht recht, ob ich eine systematische Theologie überhaupt zu Recht bestehen lasse. Für sich dagegen führt er an, daß auch Augustinus und Athanasius „sich die Aufgabe ihrer systematischen Thätigkeit strenge genug gestellt"; er „läugne indessen nicht, daß er die Anforderung an den Systematiker verschärft" (bloß verschärft) „habe"; aber immerhin liege doch das von ihm Geforderte von der Aufgabe, die Tho-

masius sich gestellt, „nicht allzuweit ab". Und dann quasi re bene gesta nimmt er nach seiner Gewohnheit den Mund sehr voll, und sagt, es habe mit meinen Bedenken nicht viel auf sich. Die Absicht von dem Allen ist nun klar genug: Mit jenen Expectorationen hebt er seine Entgegnung an; und wie seine ganze Entgegnung zumeist für Solche berechnet scheint, die meine Abhandlung nicht gelesen haben, so können diese nun hier gleich auf den ersten drei Seiten es Schwarz auf Weiß haben, daß v. H. als der Träger und Vertreter der Wissenschaft von mir, als einem idiotischen Verächter derselben, angegriffen, weil nicht gewürdigt noch verstanden ist. Schade nur, daß es eben Alles nicht wahr ist. Es ist nicht wahr, was er von sich selbst zeugt: Seine Systematik ist nicht wesentlich dieselbe wie die Wissenschaftlichkeit des Augustinus, denn es handelt sich nicht um die Strenge oder Nichtstrenge in den wissenschaftlichen Anforderungen, sondern es handelt sich um ein Herleiten und Sich-selbst-entfalten-lassen mit Nothwendigkeit und unter Absehen von der Schrift, wovon Augustinus u. s. w. nicht ein Wort gewußt haben. Eben so wenig läßt seine Systematik sich als eine bloße Verschärfung der Methode früherer Dogmatiker fassen, sondern jene ist eine von dieser verschiedene Art; die früheren Dogmatiker haben die empirische Art der systematischen Behandlung, während v. H. die speculative will. Und dasselbe gilt von Thomasius, bei welchem von Nothwendigkeit und Selbstentfaltung und Absehen von der Schrift in keiner Weise die Rede ist, wie männiglich bekannt. Ich glaube daher auch nicht, daß v. H. durch diese immer wiederkehrenden Berufungen auf Thomasius gewinnt. Desgleichen ist nicht wahr, was von mir gesagt ist: Hofmann und ich verhalten uns überhaupt nicht zu einander wie Wissenschaft und Nichtwissenschaft: wir wollen uns doch vor der Eitelkeit recht ernstlich hüten. Sodann bin ich weder ein Feind der Systematik überhaupt und ein Freund der Willkühr, noch habe ich ihm das vorgeworfen, daß er überhaupt eine systematische Theologie wolle, sondern das habe ich

ihm vorgeworfen, daß er die speculative Methode auf die systematische Theologie anwenden wolle. Und auf diesen Einwurf hat v. H. nicht eine Sylbe erwiedert. Seine ganze Entgegnung besteht darin, daß er den gemachten Einwand ignorirt, einen andern, der eine Albernheit enthalten würde, fingirt, und gegen diesen fingirten eine wohlfeile Diatribe losläßt.

Aber vielleicht habe ich v. H. mißverstanden? vielleicht auch hat er seine Meinung geändert? vielleicht will er wirklich nicht, oder doch nicht mehr die Heilslehre nach speculativer Methode systematisiren? O doch! Ich habe mich bemüht nachzuweisen, daß es mit der einfachsten Thatsache, mit der Nothwendigkeit, mit der Selbstentfaltung u. s. w. nicht geht. Da hält nun v. H. im weiteren Verfolge alle diese Dinge fest, er hält also auch an der Methode fest, welche sich mittelst dieser Dinge vollzieht. Wir wollen auch was v. H. dieserwegen mir entgegenhält, etwas näher ansehen. Auf Zweierlei kommt es da an: auf jenes Einfachste, das ihm als Ausgangspunkt dient, und auf den Proceß, in welchem daraus das System werden soll.

Was nun den Ausgangspunkt betrifft, so ist ihm der bekanntlich (Schriftbew. I. 12) die Aussage der einfachsten Thatsache: in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes und des Menschen. Ich habe mir gegen diese Definition des Christenthums Bedenken zu äußern erlaubt. Was v. H. auf diese meine Bedenken S. 11—13 erwiedert, werde ich in anderem Zusammenhange besprechen müssen. Ich will daher hier nicht zugeben aber annehmen, daß diese Definition vom Christenthum richtig und genügend sei. Aber diese Thatsache „in Jesu vermittelte Gemeinschaft Gottes und des Menschen" soll nach v. H. Ausgangspunkt des Systems in so fern sein, als diese Gemeinschaft Gottes und des Menschen in dem Systematiker selbst Thatsache geworden, als er selbst Christ, wiedergeboren ist: ich, der Christ, soll mir, dem Theologen, eigenster Stoff der Wissenschaft sein. Dagegen habe ich ebenfalls remonstrirt, und gesagt, damit nehme v. H. seinen Ausgangs-

punkt ganz von der subjectiven Seite des Christenthums her, und das gehe nicht, man müsse da die objective und die subjective Seite unterscheiden, denn die Wiedergeburt mit Allem, was sich darauf in mir gründet, gehöre der subjectiven Seite an, und aus dieser lasse sich die objective Seite, lassen sich die außer mir liegenden Heilsthatsachen nicht entnehmen noch erschließen. Darauf hat nun v. H. erstens geantwortet, ich verwechselte den Vorgang der Wiedergeburt mit dem dadurch in uns gesetzten Thatbestande. Gesetzt nun, dem wäre so, so würde das durchaus Nichts austragen: alle meine Einwürfe bleiben vollständig bei Bestande, auch wenn der durch die Wiedergeburt gesetzte Thatbestand als der Ausgangspunkt für das System genommen wird, da es immerhin unmöglich bleibt, aus dem mich dermalen zum Christen machenden Christus und aus seiner und der ganzen Trinität dermaligen Wirksamkeit, durch welche sie mich zum Christen machen, das zu erschließen und zu folgern, daß und wie der Herr vorbereitet, erschienen, gestorben u. s. w. ist, und daß und wie er wieder erscheinen wird. Ueberdem aber ist dem gar nicht so: ich habe v. H. nie so verstanden, daß er den Vorgang der Wiedergeburt, sondern so, daß er den damit gesetzten Thatbestand meine; und ich hatte daher zwar hin und wieder, wie er selbst auch, den Ausdruck Wiedergeburt gebraucht, aber ihn auch mit den Ausdrücken „Stand der Wiedergeburt", „Christenstand" u. s. w. vertauscht. Zweitens sagt v. H., der Unterschied von objectiv und subjectiv passe hier gar nicht, und daß ich den gebrauche, mache mich vollends unfähig, irgendwo in seinen Gedankengang einzutreten. Da bin ich nun wirklich Luthardt zu nicht geringem Danke verpflichtet, daß er, dem v. H. bis jetzt doch noch nicht die Fähigkeit abgesprochen hat, in seinen Gedankengang irgendwo einzutreten, mir gerade hier entschieden beitritt, und an dieselben Punkte den ganz unpassenden Unterschied von objectiv und subjectiv ebenfalls macht (S. 268). Ob er nun dadurch sofort in die Unfähigkeit versetzt wird, in den Gedankengang v. H.'s ir-

gendwo einzutreten, weiß ich nicht, aber das sehe ich, daß er nun in der schwebenden Frage ganz auf meine Seite tritt, und meiner nach v. H.'s Meinung „ganz unbrauchbaren Erörterung" S. 687 ff. beistimmt. Denn den Satz „ich der Christ bin mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft" nennt er einen „herausfordernden Satz", den man nicht ohne Erläuterung sagen könne. Nur so viel kann man sagen, daß der Theolog vorab ein Christ sein müsse. Aber was der Systematiker darzulegen habe, sei nicht die subjective Seite, sondern die objective: die in Christo vorhandene, geschichtlich hergestellte Gottesgemeinschaft. Darum könne das System der in Lehre umzusetzenden Heilsgeschichte nicht durch einfache Ableitung aus der eignen Heilserfahrung, aus dem rechtfertigenden Glauben, durch die reine innere Nothwendigkeit und selbsteigne Bewegungskraft der subjectiven Glaubensgewißheit gewonnen werden; so könne man wohl zu Postulaten kommen, von dem Resultat rückschließend auf Ursache und Grund, aber nicht zu gewissen Thatsachen. Und so geht es noch weiter in trefflicher Ausführung. Ganz so nun sage ich auch. Ich verstehe wohl, daß v. H. als seinen Ausgangspunkt nicht das von den es wirkenden Factoren losgelöste subjective Christenleben des Theologen nehmen will, nicht den Christus in uns abgetrennt von dem Christus außer uns, sondern den erhöhten Christus, wie er gegenwärtig in uns lebt, den Christus außer uns und den Christus in uns in Eins gesetzt, das objective und subjective Christenthum zusammengenommen. Aber was zum Christus außer uns und für uns gehört, ist doch nicht ganz und gar in uns, sondern der gegenwärtige Christus hat eine Vergangenheit, die nicht nach ihrer Facticität, sondern nur nach ihren Folgen in uns ist: Christus ist doch nicht in uns geboren, gekreuzigt, auferstanden; die ganze Thatsächlichkeit der Heilsgeschichte und Heilsoffenbarung liegt doch nicht in uns. (Dies habe ich gesagt, und nicht habe ich, wie v. H. referirt, um ausschließlich gegen dies falsche Referat seine Entgegnung zu richten, den

Ausdruck gebraucht, daß mein Christenthum und das geschichtliche Christenthum „schlechthin außer einander lägen".) Gleichwohl sollen nun doch auch diese Heilsthatsachen und die davon geltenden Erkenntnisse in dem System ausgesagt werden; ja mit Recht bemerkt Luthardt, daß die Darlegung dieser vorzugsweise Gegenstand des theologischen Systems sei. Wie gewinnt man denn diese? Nach anderer Menschen Meinung lernt man sie, ob auch die innere Glaubensgewißheit zum Verständniß mit helfen mag, doch wesentlich aus dem geschriebenen Worte Gottes. Nach v. H.'s Willen dagegen sollen wir die Schrift, um nicht durch sie gestört zu werden, bei Seite legen und jene Thatsachen und Lehren der Offenbarung aus dem Thatbestande unseres Christenthums entnehmen. Da sie nun aber, wie gesagt, in diesem selbst nicht liegen, so kommt es doch immer darauf hinaus, daß wir aus dem Thatbestande unseres Christenthums das System der geschichtlichen Heilsthatsachen abnehmen sollen; oder mit anderen Worten, daß wir aus dem Gewirkten das Wirkende erschließen, aus dem subjectiven Christenthum das objective ersehen sollen. So geschieht es denn auch, daß schließlich Luthardt gleichfalls die v. H.sche Methode so versteht, als ob sich der Glaube, die (jedenfalls doch subjective) Glaubensgewißheit durch eigne innere dialektische Bewegung selbst entfalten sollen, freilich um dann sofort zu erklären, daß es so nicht gehe. Mithin sehe ich auch hier nicht, daß v. H.'s Entgegnungen irgendwie den Punkt getroffen hätten, auf den es ankommt, und muß meinen Satz, daß v. H. das subjective Christenthum statt des geschriebenen Wortes Gottes zum Materialprincip der christlichen Erkenntniß mache, und daß das außer der Ordnung sei, aufrecht erhalten.

Aber auch in formaler Beziehung, habe ich gesagt, tauge v. H.'s Ausgangspunkt nicht zum Ausgangspunkt eines Systems. Er wolle, habe ich gesagt, eine Thatsache zum Ausgangspunkte nehmen; aber aus einer Thatsache könne man nicht ein System, eine Summe von Erkenntnissen herleiten, daraus

könne man höchstens auf ursächliche und folgeweise Thatsachen schließen, und es so höchstens zu einer Summe von historischen Conjecturen bringen; darum mache er es aber auch nicht so, sondern er formire seine Thatsache zur Aussage, mache so einen Satz daraus, operire dann in seiner Systemsbildung mit seinem Satz, und leite so sein System doch nicht aus einer Thatsache, sondern leite aus einem eine Thatsache aussagenden Satz eine Reihe von Sätzen her. Darauf entgegnet nun v. H., er habe ausdrücklich die Herleitung aus einem obersten Satze abgelehnt. Das hat er allerdings gethan, und ich hab's auch nicht verschwiegen. Aber ich habe ihm dargethan, daß er trotzdem zum Herleiten aus einem obersten Satze komme und kommen müsse; und darauf hat v. H. Nichts erwiedert, als daß er meine Entgegnungen in seiner Art referirt und versichert hat, sie hätten Nichts auf sich. Ich muß also auch hier inhäriren, bis v. H. mir und auch Luthardt gezeigt hat, wie man aus einer Thatsache ein System herleitet.

Wenden wir uns nun zu dem Processe, in welchem das System aus dem gesetzten Ausgangspunkte hervorgehen soll, so bezeichnet v. H. denselben in verschiedener Weise. Wenn ihm vor Augen steht, daß sein Ausgangspunkt eine Thatsache ist, so nennt er es ein Absehen, Entnehmen, Erheben. Wenn er daran denkt, daß sein Ausgangspunkt das persönliche Christenthum des Systematikers ist, so nennt er es ein Sich-selbst-aussagen; denn er denkt dann an das christliche Selbstbewußtsein des Systematikers; nur dieses kann sich selbst aussagen. Wenn ihm aber vorschwebt, daß er ja die Thatsache seines Ausgangspunktes zu einer Aussage, zu einem Satz gemacht hat, so nennt er es ein Herleiten. Dawider habe ich nun geltend gemacht, daß diese Ausdrücke mit Ausnahme des „Absehens" den Proceß bezeichnen, in welchem ein speculatives System wird, und daß sie mithin beweisen, wie er die speculative Methode auf die systematische Theologie anwenden wolle. Darauf hat er Nichts entgegnet. Ferner habe ich mich bemüht, nachzuweisen, daß in

diesem Wege der Stoff der systematischen Theologie nicht zu gewinnen sei. Darauf hat er mit der Miene, als wäre es gar nicht nöthig, in Herablassung Einiges erwiedert. Wenn ich z. B. ihm entgegenhalte, daß man die objectiven Heilsthatsachen doch unmöglich durch Rückschluß oder Folgerung aus der vorliegenden Thatsache des eignen Christenstandes mit Sicherheit herausbringen könne, so antwortet er: meine Zweifel daran kämen daher, weil ich die einzelnen Thatsachen des geschichtlichen Christenthums aus den einzelnen Thatsachen des persönlichen Christenthums erschließen wolle, und überdem läugne jener mein Einwand nur die Sicherheit der Ergebnisse; an dieser Sicherheit aber sei bei logisch richtigem Verfahren ja gar nicht zu zweifeln, weil sonst der Thatbestand, der den Christen zum Christen macht, auch müßte das Ergebniß einer anderen Geschichte als der geschehenen sein oder in einer anderen Geschichte, als welche geschehen wird, sich vollenden können. Aber ich habe Nichts davon gesagt, daß ich die einzelnen Thatsachen des objectiven Christenthums aus den einzelnen Thatsachen des subjectiven Christenthums erschlossen wissen wolle; ich habe mich nur der Anschaulichkeit halber concret ausgedrückt; und auch Luthardt (S. 267) findet, was ich an der fraglichen Stelle gesagt habe, „richtig". Und wenn ich auch wirklich nur die Sicherheit der auf dem Wege v. H.'s zu gewinnenden Ergebnisse zweifelhaft gemacht hätte, so wäre das, dünkt mich, immer schon Etwas gegen einen Systematiker, der „Nothwendigkeit" für seine Sätze in Anspruch nimmt. Ich habe aber nicht bloß die Sicherheit der Ergebnisse, sondern das bestritten, daß man überhaupt im Wege des Rückschlusses und der Folgerung zu der Erkenntniß der objectiven Heilsthatsachen kommen könne; worin mir abermal Luthardt in weiterer Ausführung (S. 269—271) beistimmt. Und wenn v. H. meint, das gehe doch, weil ja die Heilsgeschichte keine andere sein oder werden könne, als sie gewesen sei und sein werde, so habe ich darüber inmittelst in meinem zweiten Artikel Einiges bemerkt; und ehe v. H. darauf

so antwortet, wie er nach den Andeutungen Schutzschr. S. 18 Lust zu haben scheint, möge er doch erst bedenken und beherzigen, was ihm inzwischen Luthardt über seinen „Determinismus" und von den „freien Thatsachen der menschlichen Sünde oder der göttlichen Gnade" gesagt hat. — Oder wenn ich sage, indem er durch Rückschluß und Folgerung aus Thatsächlichem ein System produciren wolle, entkleide er nothwendig das Thatsächliche seiner Thatsächlichkeit, und setze die historischen Kategorieen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in die logischen Kategorieen der Voraussetzung und der Folgerung und des Postulats um, so entgegnet er: Wer eine Lavaschicht sieht, schließt daraus auf einen vulkanischen Ausbruch; heißt aber das die Kategorieen in besagter Weise umsetzen? Gewiß, wenn ich weiß, was eine Lavaschicht ist, und was vulkanische Erscheinungen sind, und wie die vulkanischen Ausbrüche Lavaschichten hervorbringen, und ich schließe unter Zuhülfenahme aller dieser Empirie aus einer vorliegenden Lavaschicht auf einen vorgewesenen vulkanischen Ausbruch, so ist Alles in der Ordnung, aber ich mache dann auch kein System, sondern erkläre mir einfach in empirischem Wege ein Phänomen. Und wenn v. H. in selbiger Weise sich seinen vorliegenden Christenstand aus Gottes Wort in heiliger Schrift erklären will, so habe ich dagegen natürlich nicht ein Wort. Aber wenn ich die vorliegende Lavaschicht als Ausgangspunkt setzen, und aus ihrem Thatbestande unter Absehen von Allem, was sonst über Lavaschichten und Vulkane gewußt werden mag, in unverbrüchlicher Nothwendigkeit ein System alles Dessen herleiten will, was Lava und Vulkane je gewesen sind, sind und sein werden, so bin ich entweder vernünftig und sehe, daß ich damit etwas Unausführbares will, oder ich lasse mir's einmal nicht nehmen, sondern versuch's, und komme dann in den Fall Thatsächliches in Logisches umzusetzen. Aber v. H. nimmt aus Dem, was man ihm entgegenhält, und aus Dem, was er selbst sagt und setzt, immer nur so viel heraus, daß die eigentlichen Fragepunkte gar nicht zur

Sprache kommen. — Oder v. H. wendet es so (z. B. Schutzschrift 22), als ob seine Meinung eigentlich nicht dahin gehe, aus dem vorliegenden Thatbestande des persönlichen Christenstandes die ganze Heilslehre herzuleiten, sondern umgekehrt alles in der Heilslehre Enthaltene und aus der Schrift u. s. w. her Bekannte der größeren Gewißheit halber in dem Thatbestande des persönlichen Christenthums nachzuweisen, und Ersterem in Letzterem seinen Ort aufzuzeigen. Aber ich habe schon in meinem zweiten Artikel gezeigt, daß diese Wendung, die er auch Weizsäcker gegenüber der Sache seines Systems zu geben versucht hat, sich nicht mit Demjenigen verträgt, was er in der Einleitung zu seinem Schriftbeweis sagt und verspricht. Die hier aufgestellten methodologischen Forderungen wird v. H. erst aufgeben müssen, ehe man glauben kann, daß diese Position, auf welche v. H. sich Angriffen gegenüber zurückzieht, seine wirklich gewollte sei; so lange jene Forderungen der Selbstentfaltung, der Herleitung, der Nothwendigkeit stehen bleiben, so lange wird man annehmen müssen, daß v. H. die Heilsthatsachen und Heilslehren nicht sowohl in dem Thatbestande des Christenstandes nachweisen, als vielmehr umgekehrt aus letzterem erheben will. Kurzum, ich kann nach dem Allen nicht finden, daß v. H. in seiner Schutzschrift irgend Etwas beigebracht hätte, was dazu beitrüge, die Aufgabe, die er sich in der Selbstentfaltung des Thatbestandes des persönlichen Christenthums zum System christlicher Lehre gestellt hat, berechtigter oder ausführbarer erscheinen zu lassen.

Bei v. H.'s Herleitungsprocesse kommt endlich gar sehr in Betracht, daß derselbe in unverbrüchlicher Nothwendigkeit, unter Absehen von der Schrift, unter Herbeiziehung nur des ganz Streitlosen vor sich gehen solle. Ich habe auch da punktweise meine Bedenken geäußert. Von der Nothwendigkeit giebt v. H. zu, daß er sie fordere. Aber es gefällt ihm nicht nachzuweisen, weder daß die Forderung systematischer Nothwendigkeit mit Recht an die systematische Theologie gestellt werde, noch wie man den

dogmatischen Erkenntnissen Nothwendigkeit gebe. Er begnügt sich gelegentlich fallen zu lassen, daß es doch wohl richtig sei, von der Methode die „Willkühr" auszuschließen. Da nun Willkühr nicht der Gegensatz von systematischer Nothwendigkeit ist, so habe ich wohl das Recht, diese Entgegnung als keine anzusehen. Was das absolute Absehen von der Schrift betrifft, so meint v. H., daß ich die beiden Fragen, wie Jemand Theolog werde und was er als Systematiker zu thun habe, durcheinander wirre. Aber in dieser „handgreiflichen Verirrung" bin ich durchaus nicht befangen; v. H. hat nur S. 7 nicht Alles citirt, was ich gesagt habe, sondern von meiner Ausführung das weggelassen, warum sich's handelt: ich habe nicht bloß gesagt, daß der Christ und Theolog in fortwährendem Verkehr mit Gottes Wort in heiliger Schrift bleiben müsse, sondern auch daß jedes theologische Product, folglich auch die systematische Theologie nur unter unablässigem Schöpfen aus der Schrift werden könne. Weiter nun bringt v. H. für sein Absehen von der Schrift während der systematischen Thätigkeit gar Nichts bei. So mag er denn nachlesen, daß Luthardt (S. 270) ganz dieselben Bedenken wie ich gegen das Absehen von der Schrift hat. Schließlich habe ich gesagt, v. H. behaupte einer Seits, daß Alles dem gesetzten Ausgangspunkte entnommen, und Nichts weder Thatsächliches noch Begriffliches von außen her aufgenommen werden dürfe, andrer Seits aber öffne er sich eine Hinterthür in dem Vorbehalte völlig Unbestrittenes zum Aufbau seines Lehrganzen verwenden zu können. Hierauf hat v. H. erwiedert, der Vorbehalt verstehe sich von selbst, und eine Reihe von Thatsachen namhaft gemacht, die unbestritten und zur Aufnahme in das System geeignet seien. Aber Luthardt fragt ihm entgegen: „Nehmen Sie doch selbst Thatsachen zu Hülfe, solche nemlich, die außer allem Streit sind. Aber warum gerade diese? und warum gerade an diesem Ort? und muß ich sie nicht zuerst schriftgemäß kennen, um sie dann auch dogmatisch richtig erkennen und einordnen zu können? Denn z. B. die Combi-

nation der Thatsache der Sacramente mit der Erkenntniß der verschiedenen Seiten Jesu und seines Heils als der entsprechenden Befriedigung unseres Heilsbedürfnisses lehrt mich an sich nicht, daß die Taufe den Geist des verklärten Menschensohnes, das Abendmahl die Leiblichkeit desselben mittheile; wohl aber kann ich, wenn ich mir dies vorher von der Schrift habe sagen lassen, erkennen, wie trefflich dies Alles dann zusammenstimme und sich gegenseitig begründe, so daß mir dann auch hierüber eine nicht bloß auf der Schrift ruhende, sondern innerlich begründete Gewißheit erwächst — aber hinterdrein." Ich kann ihn denn auch nur eben so fragen, denn ich sehe auch nicht ein, warum er gerade diese Thatsachen in sein System aufnimmt, noch verstehe ich, wie man ohne Selbstwiderspruch auf der einen Seite fordern kann, daß nichts von außen her aufgenommen und sogar von der Schrift abgesehen werde, und auf der anderen Seite sich die Aufnahme von Diesem und Jenem vorbehalten.

Zweierlei liegt demnach zu Tage, daß v. H. in seiner Schutzschrift Allem, was die Einleitung zu seinem Schriftbeweis über seine systematische Methode gesagt hatte, inhärirt, und daß er anderer Seits sich zwar großer Grobheit gegen mich beflissen, und in Allem, was ich ihm entgegen gehalten habe, Nichts als Verirrung und Verwirrung gesehen, darum aber auch Nichts entgegengestellt, oder aufgeklärt hat, indem er sich auf die eigentlichen Fragepunkte gar nicht eingelassen hat.

Wenden wir uns dagegen Luthardt zu, so ist derselbe, wie schon obige Anführungen zeigen, in dieser Parthie in allem Wesentlichen mit mir einverstanden. Auch er will nicht, daß dem Theologen sein christliches Ich der Stoff seiner Wissenschaft sein soll, sondern die objective Seite sei darzulegen; er will auch nicht einen Ausgangspunkt für die Herleitung eines Systems setzen, sondern wir sollen von der Thatsache Jesu Christi, als der Mitte der Wege Gottes, aus rückwärts und vorwärts Gottes Wege überschauen, wogegen ich natürlich Nichts habe; dabei will er Nothwendigkeit „allerdings nicht"; er hält es auch

für unmöglich, die Heilsthatsachen und ihre Erkenntniß durch Rückschluß und Folgerung zu gewinnen; er will auch kein Absehen von der Schrift bei der Systemsbildung; er will auch nicht, daß man die Schrift erst hinterdrein vergleiche; und die Selbstentfaltung giebt er doch vollständig Preis, wenn er meint, nur die Form der Selbstentfaltung des Glaubens möge die Darstellung des Systems an sich tragen, so daß es schiene, als ob die einzelnen Erkenntnisse durch die eigne innere dialektische Bewegung des Glaubens gewonnen würden, während sie in Wirklichkeit aus Schrift, Kirchenlehre u. s. w. gewonnen werden — ich sage, damit giebt er doch die Selbstentfaltung und das System selbst vollständig Preis, denn er wird jedenfalls selbst behaupten wollen, nicht allein, daß die Form sich immer nach dem wirklichen Wesen zu bestimmen hat, sondern auch daß eine wissenschaftliche Darstellung, die Etwas scheint, was sie nicht ist, nicht aus der Wahrheit ist. Man sieht, was an dem v. H.'schen System das Neue und das Bestrittene ist, das ist hier einfach negirt. Ja, es ist wahrhaft Schade, daß Luthardt am Schlusse seines Sendschreibens aus Mangel an Zeit hat mitten in der Rede abbrechen müssen. Wenn er da, wo er in so gutem Zugeist, noch etwas weiter geschrieben hätte und so auf die am Anfange seines Sendschreibens besprochenen Gegenstände zurückgekommen wäre, ich zweifle nicht, daß er dann auch dieserwegen sich mit mir ausgeglichen und mir auch in Demjenigen Recht gegeben haben würde, was er Eingangs bestreitet. Aber Luthardt meint nun, ich hätte vor v. H.'s betreffenden Anschauungen nicht so erschrecken sollen; das seien so einzelne „herausfordernde Sätze"; v. H. werde uns wohl verstatten, zwischen Meinung und Ausdruck zu unterscheiden; er glaubt, v. H.'s Gedanken so und so „wenden" zu müssen. Darauf kann ich nun nicht eingehen. Mit dem Erschrecken zwar hat es nicht groß zu bedeuten: ich habe nur so einige praktische Früchte reifen sehen, die mich nicht gefreut haben. Aber dazu habe ich kein Recht, v. H.'s Sätze zu wenden, oder sie etwas

Anderes meinen zu lassen als sie ausdrücken, oder sie für herausfordernde Sätze zu achten. Ueberdem, wen sollte v. H. mit seinen Sätzen herausfordern wollen? Ich habe kein Recht, v. H.'s Sätze weniger gelten zu lassen als sie gelten, oder in ihnen absichtlich outrirte Annoncen zu erblicken, über die Eingangsthür des Systems geschrieben, um durch die Neuheit des Versprochenen anzulocken. Vielmehr habe ich die Pflicht, die Sätze v. H.'s ganz und voll gelten zu lassen, wie sie lauten, bis er selbst sagt, daß sie anders gelten sollen. Das hat er aber laut Obigem nicht gethan.

Demnach liegt die Frage wegen der systematischen Methode einfach so: Entweder Luthardt hat Recht, und die einschlagenden Aeußerungen v. H.'s wollen weniger sagen als sie lauten. Dann mag v. H. es aussprechen; und ich habe dann Nichts gesagt noch zu sagen, denn wegen herausfordernder Sätze braucht man sich nicht zu bemühen. Oder ich habe Recht, wenn ich den vollen Inhalt der fraglichen Sätze als v. H.'s wirkliche Intention nehme; dann aber will v. H. die speculative Methode auf den christlichen Lehrstoff anwenden, und Luthardt's und mein Widerspruch dagegen bleibt allen Inhalts bei Bestand.

Wir kehren zum Schriftbeweis zurück. Im zweiten Lehrstück fährt v. H. folgender Maaßen fort.

Der Schöpfungsbericht (Mos. 1) beruht nicht auf Offenbarung, sondern auf Ueberlieferung: er ist „der Ausdruck der Kenntniß, welche der erstgeschaffene Mensch von dem hatte, was seinem Dasein voraufgegangen. Eine solche Kenntniß konnte er aber haben, ohne daß es einer besonderen Offenbarung bedurfte, wenn ihm nur die Gegenwart der Welt so klar und durchsichtig vorlag, wie es uns der biblische Bericht glauben läßt. Aehnlich wie sich dem Naturforscher unserer Tage die Anfangsgeschichte der Erde aus ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit erschließt, wird sich dem erstgeschaffenen Menschen die Gegenwart der Welt, welche er in ihrem Verhältnisse zu ihm eben so rein als unmittelbar erkannte, in eine Geschichte, wie diese Welt geworden, umgesetzt haben." „Wenn sich dann in dem Erzähler, welcher diese durch Ueberlieferung auf ihn gekommene Erkenntniß aufgezeichnet hat, vermöge der Wirkung des göttlichen Geistes, welche ihn be-

fähigte, die Vorgeschichte überhaupt in ihrer heilsgeschichtlichen Wahrheit zu berichten, jene Anschauung des Erstgeschaffenen wieder erneut hat; so eignet diesem Schöpfungsberichte geschichtlicher, nemlich heilsgeschichtlicher Werth; wie Viel er auch auf dem Wege von seinem Ursprunge bis zu der Gestaltung, in welcher er vorliegt, schon in dem Munde des aus der Unmittelbarkeit seines Daseins gefallenen Erstgeschaffenen, wie viel mehr durch die Sprache spätgeborner Geschlechter, an seinem ursprünglichen Werthe verloren haben mag — ein Verlust, welcher übrigens durch den Gewinn, den ihm die Heilserkenntniß brachte, reichlich aufgewogen sein dürfte." (I. 264 —266.)

Das Erste nun, was uns der Schöpfungsbericht lehrt, ist dies, daß es einen Anfang giebt. „Die Bedeutung von ברא ist, etwas setzen, daß es sei, oder daß es so sei." Darum wird auch die Schöpfung der Welt durch die Heiligung des siebenten Tages von der nun beginnenden Geschichte der geschaffenen Welt abgeschieden. Der Schrift „ist die Schöpfung eine abgeschlossene Geschichte, mit deren Abschluß die zwischen Gott und der geschaffenen Welt, näher dem Menschen sich begebende Geschichte anhebt." (I. 266—268.)

„Wir sagen aber zweitens, dieser Anfang der Selbstverwirklichung des göttlichen Willens hat zu seiner Voraussetzung, daß sich das innergöttliche Verhältniß in eine geschichtliche Selbstvollziehung begeben hat." Denn wenn es im Schöpfungsbericht heißt, daß der Geist Gottes über den Wassern schwebete, so „ist da der Odem, der Geist Gottes wie außer ihm, an dem Gegenstande der göttlichen Schöpfungsthat wirksam gedacht." „Und so ist denn weiterhin Gottes Geist, der in Gott seiende, wie des Menschen Geist im Menschen ist, doch nicht minder der dem Geschaffenen, namentlich dem Menschen innewaltende, und Gott sendet ihn, der Welt Leben zu sein und zu wirken. Wir sagen also schriftgemäß, daß die Schöpfungsthat zu ihrer Voraussetzung einen Vorgang hat, vermöge dessen das innergöttliche Verhältniß ein eben so wohl geschichtliches als ewiges ist, und seine ewige Selbstgleichheit in einer geschichtlichen Ungleichheit vollzieht. Es ist nun ein Verhältniß Gottes und seines Geistes, des Sendenden und dessen, der gesendet wird, des Ueberweltlichen und dessen, der des Ueberweltlichen Willen inweltlich vollbringt, also, wie wir es ausgedrückt haben, Gottes des überweltlichen Schöpfers und Gottes des inweltlich wirksamen Lebensgrundes."

„An der Erscheinung Jesu Christi haben wir eine neue Offenbarung des innergöttlichen Verhältnisses: es stellt sich nun nicht mehr bloß als Verhältniß Gottes und seines Geistes dar, sondern auch als Verhältniß Gottes und seines Sohnes. Aber dies ist es, nur nicht in dieser Gestalt, auch schon gewesen, ehe Gott den in die Welt sandte, welcher nun

der Sohn heißt. Denn der Sohn sagt von sich, daß er von Gott aus in die Welt gekommen u. s. w. Die Ungleichheit aber dieses innergöttlichen Verhältnisses, obzwar andere, als sie während des irdischen Lebens Christi Statt gefunden —, erstreckt sich nicht bloß über seine Erhöhung zum Vater hinaus — sondern sie geht auch über seine Menschwerdung zurück, wenn anders die apostolischen Bezeichnungen richtig sind, daß Gott die Welt durch den Sohn geschaffen habe, daß er Gott bei Gott, θεός und πρὸς τὸν θεόν gewesen sei. Denn auch in diesen Aussagen erscheint er in solchem Verhältnisse zu dem, welcher ὁ θεός genannt ist, daß eben so wohl von ihm gilt, er ist τοῦ θεοῦ, als er ist θεός. Sie beruhen aber auf den beiden Thatsachen, daß einer Seits das Verhältniß Christi zu Gott ein innergöttliches, und daß anderer Seits alle der Offenbarung Christi voraufgehende Geschichte Vorbereitung derselben ist. — Die Thatsache, daß diese Geschichte auf die Menschenwerdung des Sohnes abzielt, in welchem die Menschheit als seine Gemeinde und also die Welt überhaupt zur Verklärung gelangen soll, genügt nicht bloß zum Erweise der Schriftmäßigkeit unserer Aussage, wonach das innergöttliche Verhältniß, insonderheit das des Vaters und des Sohnes, um den Anfang der Dinge zu setzen, in eine geschichtliche Selbstvollziehung eingegangen ist, sondern auch zum Erweise daß unsere Bezeichnung der Ungleichheit, in welche sich dasselbe hiemit begeben hat, der Ungleichheit nemlich als Gottes des überweltlichen Schöpfers und Gottes des urbildlichen Weltziels — für schriftgemäß gelten darf. Es ist Alles dazu geschaffen, daß der Geist Gottes in ihm und daß er im Sohne Gottes sei. Wie aber in unserem Lehrganzen, daß sich das innergöttliche Verhältniß in diese Ungleichheit begeben hat, nur als Voraussetzung des Anfangs der Geschichte zur Aussage kommt; so ist auch in der Schrift der Anfang jener Ungleichheit nirgend eigends ausgesagt, sondern die Geschichte derselben ist es, welche auf diesen ihren Anfang zurückweist." (I. 268—271.) „Gott hat sich also mit dem inner ihm selbst statthabenden ewigen Verhältnisse in die Geschichtlichkeit begeben", und die dadurch in dies Verhältniß gekommene Ungleichheit „besteht darin, daß es nun ein Verhältniß Gottes des überweltlichen Schöpfers in Gott dem inweltlich wirksamen Lebensgrunde zu Gott dem urbildlichen Weltziele ist." (I. 275.)

„Damit also, daß Gott sein in ihm selbst statthabendes Verhältniß in geschichtliche Selbstvollziehung, also das ewiger Weise gleiche in geschichtliche Ungleichheit begab, hat er den Anfang der Selbstverwirklichung seines ewigen Willens, dessen Gegenstand der Mensch Gottes ist, also den Anfang überhaupt gesetzt." Die Bestimmung hat mit der gewöhnlichen Bestimmung, daß Gott die Welt aus Nichts geschaffen habe, das gemein, „daß nichts außer Gott Gelegenes Bedingung des Weltanfangs ist." (I. 271—276.)

Vor Allem stehen wir vor dem Beitrage zur Quellenkunde der Schrift stille, den v. H. uns hier bietet: Die Schöpfungsgeschichte ist die in eine Kosmogonie umgesetzte Weltanschauung Adam's. Adam hat die Gegenwart der Welt so klar durchschaut, daß er daran hat abnehmen können, wie sie geworden ist. Adam's Ansicht über den Ursprung der Welt hat sich dann überliefert, und freilich ist anzunehmen, daß sie dabei schon im Munde des sündig gewordenen Adam und noch mehr der späteren Geschlechter von ihrem ursprünglichen Werthe verloren hat. So ist sie zu dem Verfasser der Genesis gekommen, und dem hat dann der heilige Geist die Anschauung Adam's erneut. Demnach hat sein Schöpfungsbericht heilsgeschichtlichen Werth, indem, was er als Schöpfungsgeschichte durch die Ueberlieferung von seinem ursprünglichen Werthe verloren, durch den Gewinn aufgewogen wird, den die Heilserkenntniß ihm brachte. Natürlich hat sich diese Geschichte des Schöpfungsberichts nirgendwo anders als in v. H.'s Phantasie begeben. Auch nicht den geringsten Anhalt giebt die Schrift uns dafür, daß Adam eine so penetrante Weltanschauung gehabt habe — in der That eine scientia concreata ganz besonderer Art! Noch weniger ist v. H. gelungen nachzuweisen, wie Adam es angefangen habe aus seiner Erkenntniß des gegenwärtigen Bestandes der Welt die Geschichte ihres Gewordenseins zu errathen. Daß sich ihm Eins ohne Weiteres in das Andere „umgesetzt" habe, wird uns so lange als ein leeres Wort gelten, bis v. H. uns das Experiment vorgemacht hat, die Statistik des dermaligen französischen Kaiserreichs in eine Geschichte Frankreichs umzusetzen. Und die Vergleichung Adam's mit den heutigen Naturforschern hinkt nicht bloß, wie alle Gleichnisse, sondern lahmt offenbar. Und schließlich wissen wir nicht, warum der heilige Geist, wenn er doch einmal die Weltanschauung Adam's in dem Verfasser der Genesis erneute, nicht gleich die durch die Ueberlieferung entstandenen Mängel beseitigte, sondern sich begnügte, das an dieser Seite Mangelnde an einer anderen Seite zu ersetzen. Aber freilich,

dann beruhte ja der Schöpfungsbericht nicht auf Adam's Anschauung einer Seits und Wirkung des heiligen Geistes anderer Seits, nicht auf gottmenschlichem Ursprunge, sondern auf Eingebung des heiligen Geistes allein! Wir beschränken uns indessen für jetzt auf die Bemerkung, daß uns dieser gottmenschliche Ursprung der Schöpfungsgeschichte aus angezeigten Gründen viel räthselvoller und unfaßlicher bedünken will als die einfache Annahme, daß Gott da den Menschen offenbart hat, was nur er wissen konnte. Im Uebrigen werden wir hierauf zurückkommen. Es hat v. H. Dasjenige, was ich in meinem ersten Artikel seiner Anschauung von der Schrift entgegen zu halten versuchte, theilweise durch Abläugnung und Retorsion zu beseitigen gesucht. Wenn wir nur erst einiges dem Obigen ähnliches Einzelmaterial beisammen haben, dann wird sich zeigen, ob sich dem Concreten gegenüber die Entgegnung auch noch mit solchen Mitteln beschaffen läßt.

Die Kirche hat von je her festgehalten, daß Gott die Welt allein durch sein allmächtig Wort und Sprechen, daß er sie aus Nichts geschaffen habe. Und zwar hat sie diese letztere Negation bestimmt und bewußt nach zwei Seiten hin gewendet: Gott hat weder die Welt aus außer ihm Gelegenem (einem Chaos, einer ewigen Materie) geformt, sondern geschaffen; noch hat Gott die Welt irgendwie aus sich selbst hervorgehen lassen, sondern lediglich durch seinen Willen, durch sein allmächtig Wort und Sprechen ins Dasein gerufen. In letzterer Beziehung hat sie alle näher oder ferner aus pantheistischen Grundvoraussetzungen heraus entstehenden kosmogonischen Vorstellungen und Theorien, von der dialektischen Selbstentfaltung Gottes an bis zur Emanationslehre herunter, negirt und nimmermehr die Weltschöpfung so gedacht haben wollen, daß dabei Gott selbst in den Werdeproceß der Welt hineingezogen, daß das Werden der Welt auf Wesensveränderungen in Gott zurückgeführt würde. Hofmann nun hält die Schöpfung aus Nichts nur in ersterer Beziehung fest: daß Gott die Welt aus einem Chaos u. s. w.

gemacht habe, läugnet auch er. Dagegen kehren durch den ganzen Schriftbeweis die Stellen wieder, in denen v. H. ausspricht, daß Gott die Welt, den Menschen aus sich herausgesetzt habe. So sagt er I. 127 mit Beziehung auf Luc. 3, 38: Lucas „setzt also die Herkunft Adam's aus Gott der Herkunft eines Sohnes von seinem menschlichen Vater gleich. Er thut dies vermöge einer Anschauung von der Erschaffung des Menschen, der zufolge Gott nicht bloß Urheber seines Lebens ist, sondern es in der Art aus sich herausgesetzt hat, daß er sein eignes Leben zum Grunde eines andern machte, welches dem seinigen gleichartig sei." So sagt er ebendaselbst, Gott heiße Ebr. 12, 9 Vater der Geister in so fern, als er „die Vielheit der Menschenleben damit setzt, daß er seinen eignen Geist den wirksamen Grund der menschlichen Geister werden läßt." Eben so I. 189: „die Macht des Gott ursprünglich eignenden Lebens ist es ja, welche er außer sich zum Grunde des werdenden und gewordenen Weltlebens setzt." Und I. 490 mit Beziehung auf Koh. 12, 7: „Ist das, wodurch der Mensch lebt, das heißt, sich zum Mittel seiner selbst hat, gottgegeben, ja im Grunde Gottes Geist selbst; so lehrt Koheleth nichts Neues, sondern erinnert nur an eine allbekannte Thatsache, wenn er sagt, der dem Menschen entschwindende Geist gehe zu Gott zurück, Gott nehme seinen Geist beim Sterben des Menschen wieder an sich." Gott ist also nach v. H. nicht bloß Urheber des Lebens der Welt und des Menschen, sondern er hat dasselbe in der Art aus sich herausgesetzt, daß er sein eignes Leben zum Grunde eines andern Lebens gemacht hat. Es steht mithin zwar nicht so, daß Gott nur in den einzelnen Creaturen existent würde; auch nicht so, daß Gott als die Substanz eigentlich allein ein Leben hätte, während alles creatürliche Einzelleben nur aufspringende und wieder zerplatzende Blase wäre; vielmehr gewinnt die Creatur selbständiges Leben, während Gott sein persönliches Leben bewahrt; aber so steht es doch, daß Gott, um der Creatur das Leben zu geben und zu erhalten, solches Leben aus sich heraus-

setzt: Gott ruft die Creatur nicht durch sein allmächtig Wort und Sprechen hervor — die das besagenden Schriftstellen wollen nach v. H.'s Meinung nur im Allgemeinen aussprechen, daß Gottes Macht groß genug sei, um durch seinen bloßen Befehl Alles zu können — sondern er setzt sein eignes Leben außer sich, damit es so Lebensgrund der Creatur werde. Für diese Lehre beruft er sich natürlich auf diejenigen Schriftstellen, welche der gröbere und feinere Pantheismus stets unter dem Protest der Kirche für sich angezogen hat, nemlich außer den bereits erwähnten namentlich auf 1 Mos. 1, 2; 2, 7. In diesem Zusammenhange geschieht es denn auch (I. 127), daß v. H. meint, Paulus habe Apostlg. 17, 28 das Wort des heidnischen Dichters im vollen Sinne sich angeeignet; woraus denn zugleich erhellt, in welchem Sinne wir oben sagten, auf diese Meinung komme v. H. nur, weil sein eigner Gottesbegriff von dem allem Heidenthume unterliegenden pantheistischen Gottesbegriff nicht gehörig abgegrenzt sei. Dasselbe gilt nun aber von allen Schriftstellen, welche v. H. für diese seine Lehre von der Schöpfung verwendet. Wenn die Worte dieser Schriftstellen in einem pantheistischen System vorkämen, so möchte ihr Buchstabe den Sinn zulassen, den v. H. in ihnen findet; da sie aber in der Schrift vorkommen, müssen wir der Kirche Recht geben, wenn sie von je her dieser und ähnlicher Auffassung dieser Stellen gegenüber geltend gemacht hat, daß die Glaubensanalogie eine solche Auffassung dieser Stellen nicht gestatte, daß denselben durch die abermals von v. H. entleerten Stellen Ebr. 1, 3; 11, 3 und ähnliche ein anderes Verständniß aufgenöthigt werde.

Wie nun Gott das Leben der Welt aus sich herausgesetzt hat, das sagt uns zum Theil auch schon der Abschnitt des Schriftbeweises, über welchen wir eben referirt haben. Wir müssen uns zuvor erinnern, auf welchem Punkte des Systems wir stehen: Es ist uns gesagt, daß es vorweltlich ein innergöttliches Verhältniß gab, welches damals in der Ewigkeit in sich gleich war, und daß dieser Gott von Ewigkeit den Willen hatte, den Menschen

werden zu lassen. Um nun diesen Willen auszuführen, heißt es jetzt weiter, mußte sich das innergöttliche Verhältniß in eine geschichtliche Selbstvollziehung begeben, mußte in der Trinität, in Gott selbst ein Vorgang geschehen. Und zwar bestand dieser Vorgang hinsichtlich des Geistes Gottes darin: derselbe ward „wie außer Gott", um von Gott gesendet der Welt Leben nicht bloß zu wirken, sondern auch zu sein, so daß er von da ab der Welt und namentlich dem Menschen innewaltet als ihr inweltlich wirksamer Lebensgrund. Desgleichen ging diejenige Person der Trinität, welche späterhin als der Sohn erschien, in eine geschichtliche Selbstvollziehung ein, um den Anfang der Dinge zu setzen: sie schuf sich in dem Menschen ihr zeitliches Abbild, und ward dann nach gehöriger Vorbereitung selbst Mensch, um so den geschaffenen Menschen in sich, das urbildliche Weltziel, zu verklären und zu vollenden — denn wir wissen ja bereits, daß der den Menschen schaffen wollende Wille Gottes von je her seinen ewigen Gegenstand an der zweiten Person der Gottheit als dem Urbild des Menschen hatte. Damit wurde nun aber das innergöttliche Verhältniß, das bis dahin ein gleiches gewesen war, ein in sich ungleiches, denn der Geist war nun gesendet und inweltlich geworden gegenüber dem ihn sendenden überweltlichen Schöpfer, und der *θεὸς πρὸς τὸν θεόν* hatte sich mit der Schöpfung des Menschen nach seinem Urbilde in eine geschichtliche Selbstvollziehung begeben, die sich bis in seine eigne Menschwerdung fortsetzt, damit der Mensch in sein Urbild verklärt werde. Das ist's, was uns v. H. zu erzählen weiß von Vorgängen und Wesensmetamorphosen innerhalb der göttlichen Dreieinigkeit, welche die Schöpfung des Menschen und der Welt zur Folge hatten. Nicht seinen Willen bloß hat Gott in der Schöpfung vollzogen durch sein Wort, sondern sich selbst hat er da vollzogen; der heilige Geist ist inweltlich geworden, und waltet der Welt inne als ihr immanenter Lebensgrund; der *θεὸς πρὸς τὸν θεόν* durchlebt in der Schöpfung des Menschen nach seinem Bilde, seiner eignen Menschenwerdung und der Erneue-

rung der Menschheit einen Proceß geschichtlicher Selbstvollziehung, indem damit das urbildliche Weltziel, welches er ist, sich realisirt. Kurz, die Thaten des dreieinigen Gottes zur Schöpfung und Erlösung der Welt sind umgesetzt in Werdeprocesse des göttlichen Wesens, der Dreieinigkeit selber, woraus dann, und zwar wenn es so wäre mit Recht, die Folgerung gezogen wird, daß die Gleichheit in der Trinität damit verloren gegangen sei, daß sich nunmehr die zweite und dritte Person zur ersten subordinirt verhalten. Aber Schrift und Kirche wissen denn auch von diesen theogonischen und kosmogonischen Speculationen gar Nichts. Die letztere hat stets derartigen Theorien den entschiedensten Widerstand entgegengestellt, und zwar auf Grund der Schrift. So Viel liegt gewiß in 1 Mos. 1, 2 und ähnlichen Stellen, daß der heilige Geist betheiligt ist bei der Schöpfung und Erhaltung der Welt; aber was er dabei that und thut, das geschieht, wie alles göttliche Thun, durch sein allmächtig Wort und Sprechen; von einem Eingehen des Geistes Gottes in die Welt, von einer Inweltlichkeit desselben, davon, daß er den Welterscheinungen einer Weltseele gleich innewaltete, weiß die Schrift Nichts, so wenig daß es Christenohren hart ist zu hören. Ferner weiß die Schrift wohl, daß wie die Welt so auch der Mensch durch den ewigen Sohn Gottes, und zwar letzterer nach Gottes Bilde, geschaffen ist, daß derselbe ewige Sohn Gottes in Jesu Mensch geworden ist, und daß durch denselben die Menschheit erlöst und verklärt wird; aber als Thaten des ewigen Sohnes Gottes erzählt sie das, und nicht als Seinsveränderungen desselben; davon, daß in dem Allen der ewige Sohn Gottes sich geschichtlich selbst vollzogen habe weiß sie Nichts. Und so weiß sie denn auch Nichts von einer in der heiligen Dreieinigkeit gewordenen Ungleichheit. Dadurch, daß der heilige Geist, der Sohn gesendet worden, werden sie nicht ungleich; ungleich würden sie nur, wenn der heilige Geist wirklich inweltlich würde, wenn der ewige Sohn Gottes sich wirklich selbst vollzöge, was aber nicht wahr ist. So weiß denn auch v. H. nicht zu sagen, daß in der

Schrift über diesen Vorgang in Gott Etwas gelehrt werde; er meint nur es als Voraussetzung der ökonomischen Werke der Trinität folgern zu dürfen. Das kann ihm Niemand wehren, wenn er's nicht lassen will; aber wer etwa Lust hätte ihm auf diesem Wege zu folgen, der soll wissen, daß er hier zwischen v. H. und der Kirche zu wählen hat.

Wir sind aber mit der Lehre von der Schöpfung und so auch von der Trinität noch weit nicht fertig. Es folgt die Schöpfung des Menschen, und v. H. fährt folgender Maaßen fort:

Der Anfang der Selbstverwirklichung des ewigen Gotteswillens bestand nun darin, „daß der Mensch, und vor ihm in einer auf ihn abzielenden Allmäligkeit die in ihm sich abschließende Welt geworden ist." Zum Erweise dieses Satzes wird die Schöpfungsgeschichte durchgegangen. (I. 276—283.)

Dadurch aber daß der Mensch also von Gott geschaffen ist, ist er zu Gott in ein ganz bestimmtes Verhältniß gesetzt: „Das Verhältniß zu Gott, in welches der Mensch einer Seits als bewußt freies Ich, anderer Seits als sich zum Mittel seiner selbst dienende Natur geschaffen worden, ist Abbild des ungleich gewordenen innergöttlichen Verhältnisses, also der Mensch ist Abbild Gottes des urbildlichen Weltziels." Denn „des Menschen Schöpfung ist nicht nur Abschluß der körperlichen Welt, der er nach der einen Seite als ein Theil derselben angehört, sondern auch Anfang einer zwischen Gott und ihm sich begebenden Geschichte, eines persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und ihm. Nach der letzteren Seite nennen wir ihn frei bewußtes Ich, nach der ersteren sich selbst zum Mittel seiner selbst dienende Natur, und sagen, daß ihn Gott geschaffen hat, beides zu sein, und daß das Verhältniß zu Gott, in welches er damit geschaffen, Abbild des ungleich gewordenen innergöttlichen Verhältnisses ist." So hat es die Schrift, die einer Seits die Schöpfung der körperlichen Welt in dem Menschen abgeschlossen setzt, anderer Seits aber die Menschheit zur Herrschaft über ihre ganze Umgebung bestellt. Sie benennt des Menschen Natur eben so wie die des Thiers, beide sind Fleisch und lebendige Seele, aber der Mensch ist es anders als das Thier, nemlich gottesbildlicher Weise. „Gott hat", ist 1 Mos. 1, 26 gesagt, „den Menschen geschaffen als sein Bild, ihn so geschaffen, daß er ihm gleicht." Worin besteht diese Gottesbildlichkeit? „An die Gottähnlichkeit eines sittlich heiligen Wesens läßt der Zusammenhang nicht denken, in welchem ja die Erschaffung nicht des Menschen Adam

im Unterschiede von dem nunmehr sündigen Geschlechte, sondern der Menschheit in ihrem Unterschiede von der Thierwelt berichtet ist." „Gegenüber der Thierwelt und den Lichtkörpern des Himmels Ps. 8, 4 ff. ist der Mensch gottähnlich." „In eben dem also, was ihn befähigt, die Welt um ihn her zu beherrschen, besteht auch seine Gottesbildlichkeit. Ein bewußt freies Ich, ein persönliches Wesen zu sein, ist er geschaffen, und verhält sich dadurch als geschaffenes und körperliches Wesen zu seiner Umgebung, wie sich die Gottheit, welche Geist ist, zur Welt überhaupt verhält." „Nicht ein sittliches Verhalten bedeutet demnach die Gottesbildlichkeit, sondern ein sittliches Verhältniß. Daher wird sie fortgepflanzt auch von dem sündig gewordenen Erstgeschaffenen, und nicht von dem heiligen Menschen, sondern von dem Menschen, darum daß er Mensch heißt, heißt es nachmals, er trage Gottes Bild." Die Menschen, wie sie jetzt sind, nennt Jacobus 3, 9 die nach Gottes Bilde gewordenen. Selbst wenn Col. 3, 10 auf eine vorhanden gewesene und verloren gegangene, nunmehr in Christo erneuerte Beschaffenheit hinweisen sollte, so „ist diese nicht darin zu suchen, daß der Erstgeschaffene schon in irgend einem Maaße die Züge der Wahrheit und Heiligkeit an sich trug, die an dem neuen Menschen leuchten." Die Gottesbildlichkeit des Menschen besteht in seiner Persönlichkeit. Damit ist nun aber weiter „ein Verhältniß des Menschen zu Gott gesetzt, welches Abbild des innergöttlichen Verhältnisses in seiner geschichtlichen Ungleichheit ist, oder mit anderen Worten, der Mensch ist zum geschöpflichen Abbilde Gottes des urbildlichen Weltziels geschaffen." Denn Christus ist darum Mensch geworden, damit wir seinem Tode und seiner Auferstehung ähnlich werden. „In dieser Thatsache offenbart sich die Natur des innergöttlichen Verhältnisses, indem sich darstellt, daß der Sohn, in welchem als dem Urbilde die Menschheit, die Welt das wird, was sie werden soll, der hiefür von Gott dem Vater gewollte und erkannte ist. Er ist dies nicht erst vermöge seiner Menschwerdung, sondern ewiger Weise, wie wir gesehen haben; dann aber auch in der geschichtlichen Selbstvollziehung des innergöttlichen Verhältnisses eben so wohl bei der Schöpfung als in der Erlösung des Menschen. Wir haben also die Berechtigung, solche Stellen, wie Röm. 8, 29. 1 Cor. 15, 49. Phil. 3, 21. 1 Joh. 3, 2, wo die endliche Hoffnung der Christen dahin ausgesprochen wird, daß sie Christo dem Verherrlichten gleichen werden, in Aussagen von dem durch die Schöpfung gewordenen Verhältnisse des Menschen zu Gott zu übersetzen." „Die Gottesbildlichkeit des Sohnes bestimmt sich näher dahin, daß er des Vaters, und die des Menschen dahin, daß er des Sohnes Abbild ist. Denn da der Vater die Welt, deren Abschluß und Ziel der Mensch war, nicht bloß durch den Sohn geschaffen hat, sondern auch in ihm und zu ihm, und also der Welt Schöpfung eine Be-

thätigung des Verhältnisses des Vaters zum Sohne war, so ist das Verhältniß des Menschen zu Gott ein Verhältniß im Sohne zum Vater, und die Menschheit δόξα Χριστοῦ, wie das Weib δόξα ἀνδρός." (I. 283—291.)

Aber nicht bloß das Verhältniß des urbildlichen Weltziels zum überweltlichen Schöpfer, sondern das ganze innergöttliche Verhältniß bildet sich in dem Verhältnisse ab, in welches der Mensch zu Gott geschaffen worden, denn dem Menschen wohnt der Geist Gottes inne. In der Schrift finden sich eine Reihe von Stellen, wie 1 Mos. 2, 7; 6, 3. Ps. 104, 30. Hiob 33, 4; 32, 8, durch welche wir die Vorstellung erhalten, „daß von Gott ausgegangen ist, was den Menschen (und auch die Thiere) zum lebendigen Wesen macht", „daß der Mensch das Leben, in welchem er steht, nicht bloß gottgeschaffen, sondern sich vermöge desselben in Gemeinschaft mit Gott weiß", „daß das, was den Menschen leben macht, als Gottes Geist von dem Menschen unterschieden, und daß der Geist Gottes, wie er den Menschen die Wahrheit erkennen macht, als einer und derselbe mit dem, der ihn leben macht, gemeint ist." Hart daneben aber findet sich eine Reihe von anderen Stellen, wie Ps. 104, 29. 4 Mos. 16, 22; 27, 17. Ebr. 12, 9. Sach. 12, 1, nach denen, „was den Menschen leben macht, eben so wohl, wie seine dadurch belebte Stofflichkeit, gottgeschaffen ist." Wie kann nun Jehovah den Geist im Menschen, wenn er ihn geschaffen hat, seinen eignen Geist nennen? oder wie kann das, was er seinen eignen Geist nennt, in eine Vielheit von Geistern aus einander gehen? oder wie kann dasselbe doch auch Geist des Menschen heißen? „In der ersten Reihe von Stellen ist von dem das Leben wirkenden schöpferischen Geiste Gottes, in der anderen von dem Odem des Einzellebens die Rede. Der letztere heißt nach verschiedener Beziehung das eine Mal רוּחַ, πνεῦμα, das andere Mal נֶפֶשׁ, ψυχή, dort als die Bedingung für das Einzelleben, hier als das Einzelleben selbst in seiner Bedingtheit, dort Bewegung wirkende Macht, hier in Bewegung befindliches Sein. Nicht zweierlei Substanzen werden mit jenen Bezeichnungen benannt." Die Trichotomie des Menschen in Leib, Seele und Geist ist der Schrift fremd. „Es wird allerdings ein Eingehen des Geistes Gottes in den Körper gelehrt, aber ein solches, durch das ein selbständiger Lebensodem gesetzt ist, welcher eben so wohl des Menschen Geist als Seele genannt werden kann." Kehren wir nun hiernach zur Schöpfungsgeschichte zurück, so ergiebt sich: „Vermöge dessen, daß der ewige Geist Gottes dem Menschen einwohnt, ist der Mensch ein lebendiges Wesen, hat er seinen selbständigen Lebensodem, welcher eben so wohl sein Geist als seine Seele ist, sein Geist, indem er ihn zu einem lebendigen Wesen macht, seine Seele, indem er der Odem eines Einzellebens ist. Was aber von dem Leben gilt, abgesehen von seiner sittlichen Bestimmtheit, das gilt auch

von demselben in seiner sittlichen Bestimmtheit. Der Erstgeschaffene ist damit, daß er lebt, auch sofort selbstbewußt und selbstbestimmbar, beides im Verhältnisse zu Gott. Er vernimmt Gottes Wort und erkennt die ihn umgebende Welt, benennt die anderen lebendigen Wesen als nicht seines Gleichen, und erkennt das Weib für seines Gleichen. So bethätigt er sich mit selbstbewußter Freiheit in dem Verhältnisse zu Gott und der Welt, in das er geschaffen ist." „Wie es der Geist Gottes ist, vermöge dessen dem Menschen Selbstbewußtheit und Selbstbestimmbarkeit eignet, so ist er es auch, dessen Wirkung auf den Menschen ihn sich in seinem Verhältnisse zu Gott als selbstbewußten und selbstbestimmbaren beweisen läßt, sei es als Geist Jehovah's oder als Geist Jesu Christi." Daher bittet z. B. David, daß Gott seinen heiligen Geist nicht von ihm nehme. „Aber auch ein schlimmer Geist kommt von Jehovah, auf des Menschen sittliches Leben zu wirken: weil Gott ihn sendet, heißt er ein schlimmer Geist Gottes. So wird der Geist, welcher heilig oder unheilig auf den Menschen in seinem sittlichen Verhalten wirkt, von ihm unterschieden. Der Mensch selbst aber unterscheidet sich wiederum, wie von dem, was ihn zu einem lebenden, so von dem, was ihn zu einem sittlich lebenden macht, als von etwas, das ihm eignet, und nennt es mit demselben Unterschiede hier wie dort seinen Geist oder seine Seele. Als das ihn sittlich Bedingende nennt er es Geist, als Bedingtes Seele." (I. 291—300.)

„Einwohnung des Geistes Gottes im Menschen wird nun für Schriftlehre gelten dürfen". Aber der dem Menschen einwohnende Geist Gottes wirkt anders auf des Menschen Personleben, anders auf des Menschen Naturleben. Der Mensch ist Personleben, sofern er Ich, Persönlichkeit ist, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmbarkeit hat, Naturleben aber, sofern er sich Mittel seiner selbst ist, Leib, Seele, Geist hat, und damit der geschaffenen sichtbaren Welt und ihrem Zusammenhange angehört. „Uebrigens", lesen wir I. 296, „unterscheidet sich das Ich eben so wohl von seiner Seele als von seinem Geiste oder Fleische." Als Person nun bestimmt der Mensch sich selbst zu seinem Thun, in seinem Naturleben aber wird er auch hinsichtlich seines Thuns durch den Naturzusammenhang, in dem er steht, bedingt und bestimmt; „und doch thut er beides als dasselbe durch Einwohnung des Geistes Gottes lebendige Wesen." Ja, der Geist Gottes wirkt in ihm das Eine wie das Andere, nur in verschiedener Weise: dem Menschen als Ich ist der Geist Gottes wirksam gegenwärtiger Grund seiner Selbstbewußtheit und Selbstbestimmbarkeit, während er der menschlichen Natur in ihrem Zusammenhange mit der auf sie abzielenden körperlichen Welt bestimmend innewaltet. Wenn im A. T. das Thun des Menschen nur da ausdrücklich auf Geisteswirkung zurückgeführt wird, wo ungemeines

Erkennen oder Handeln auch als das Erzeugniß einer sonderlichen Wirkung Gottes anerkannt werden soll (z. B. wenn Bezaleel das Heiligthum herstellen soll), so kommt das nur daher, weil im A. T. überhaupt noch nicht voll offenbart ist, was es um den heiligen Geist ist. Selbst auf die sittliche Beschaffenheit des menschlichen Thuns kommt es dabei nicht an: wenn der Geist der Weissagung in den von Ahab befragten Propheten ein Geist der Lüge wird, so liegt „die Anschauung dahinter, daß solche ungemeine Wirkungen, abgesehen von ihrer sittlichen Beschaffenheit, immer von Gott ausgehen und also durch seinen Geist hervorgebracht werden." Auch bei Saul's Wahnsinn, nachdem Saul von Gott gewichen, „wirkt Gott durch einen Geist, welcher, obgleich ein schlimmer, so doch sein Geist, weil von ihm gesendeter Geist, ist, diese Erscheinung der in ihm zur Herrschaft gekommenen Sünde." Auch solche Wirkungen sind im letzten Grunde auf Gott zurückzuführen, und zwar „nicht auf eine Zulassung, sondern auf eine Wirkung Gottes, welcher will, daß dort das Böse, hier das Gute gerade so zur Erscheinung kommen, auf eine Wirkung also, welche Gott, weil innerlich im Menschen, durch seinen Geist übt." „Von der einzelnen Selbstbethätigung des so oder anders sich zu Gott verhaltenden Menschen sagt demnach die a. t. Schrift, daß ihr der Geist Gottes bestimmend einwohne, und ihr diejenige Erscheinung gebe, welche der Ausrichtung des weltregierenden Willens dient. Dagegen von dem wesentlichen Verhalten des Menschen zu Gott, welches die Voraussetzung seiner einzelnen Selbstbethätigung ist, redet sie zwar so, daß etwa der Mensch Gott bittet, er wolle ihn durch seinen guten Geist recht und eben leiten, oder daß Gott seinem Volke verheißt, er werde ihm seinen Geist geben, damit er in seinen Ordnungen wandle: aber jene Bitte geht schon aus rechtem Verhalten zu Gott hervor, und diese Verheißung gilt dem Volke, nachdem es sich wird bekehrt haben; und beide Male liegt nur die Anschauung zu Grunde, daß der Mensch ohne die wirksame Gegenwart des Geistes Gottes in ihm so wenig sich recht zu Gott verhalten, als überhaupt leben und sein kann. Für das rechte Verhalten zu Gott ist also der heilige Geist nicht die bestimmende Macht, sondern die wirksame Ermöglichung." Vollends klar stellt sich dieser Unterschied im N. T. heraus. Nach seinem Personleben hatte Jesus immer im Geiste mit dem Vater Gemeinschaft, aber nach seinem Naturleben wird er in der Taufe und in der Auferstehung vom Geiste Gottes neu bedingt. Aehnlich bei den an Jesum Gläubigen. Gläubig wird der Mensch an die Gnade Jesu durch den heiligen Geist, aber so, daß der heilige Geist seine Selbstbestimmung nur ermöglicht: „Ohne rechtes Verhalten zu Gott kein seligmachender Glaube an Jesum, ohne bewußt freie Selbstbestimmung kein rechtes Verhalten zu Gott, ohne ermöglichende Wirkung Gottes keine gott-

gemäße Selbstbestimmung des Menschen." Aber es erfolgt auf alle Menschen noch eine andere Wirkung Gottes, welcher der Mensch nicht so widerstehen kann wie jener, „die Wirkung nemlich, durch welche er den Menschen in den Dienst seines Werks nimmt und in diesem Dienste verwendet, sei es den ihm gehorsamen, sei es den ihm widerstrebenden. In dem Letzteren wirkt Gott Erscheinungen des Bösen, wie dieselben der Fortführung seines Werkes dienen müssen. Er läßt den Menschen nicht bloß dahingehen und seine Sünde so oder so bethätigen, sondern er überliefert ihn gerade an diese oder jene Erscheinungen derselben: das Erstere geschieht nicht ohne das Letztere, so wie anderer Seits das Letztere nicht ohne das Erstere. Gerade derjenigen Gestalt der Lüge muß der gegen das Wort der Wahrheit Ungehorsame verfallen, welche Gott ihm zum Gerichte wirkt und sendet. Daß solche Wirkung Gottes durch den Geist Gottes geschieht, wird nirgend gesagt, weil das neue Testament, wie es Gott und Satan ausdrücklicher gegenüberstellt, so auch die Bezeichnung Geist Gottes nicht mehr in jener Allgemeinheit gebraucht, in welcher alttestamentlich von רוּחַ יְהוָה רָעָה die Rede sein kann, sondern den heiligen Geist, den Gnadengeist Christi darunter versteht, im Gegensatze zum Geiste der Lüge und des Verderbens. Aber wenn es auch im N. T. heißt, daß Gott den Ungläubigen einen Geist des tiefen Schlafs, und dem gegenüber, daß er den Gläubigen einen Geist der Mächtigkeit und Liebe und Besonnenheit gegeben hat; so ist dies Beides eine Wirkung Gottes durch seinen Geist, dort durch Satan, hier in Christo vermittelt." „Aber häufiger bezeugt die n. t. Schrift, daß die mannigfaltigen Erweisungen des Gehorsams gegen Gott durch solche bestimmende Wirkung des Gottesgeistes hervorgebracht werden." „Als dieses Geistes Wirkung wird Alles bezeichnet, was dem Menschen in Folge seines gläubigen Verhaltens zu Gott von Gott widerfährt, die Versicherung seiner Gotteskindschaft in ihm selbst, die Befähigung zur Bethätigung seiner Liebe Gottes in gesetzerfüllendem Thun, die Ausrüstung mit allen den mannigfaltigen Gaben u. s. w." Auch aus Matth. 7, 21. 22. bestätigt sich diese Anschauung von zweierlei Wirkung des Geistes Gottes auf den Menschen, „denn man sieht hier, daß ein Mensch, ohne in seinem wesentlichen Verhalten zu Gott und Christus durch den Geist Gottes sich bestimmen zu lassen, vermöge seiner nur äußerlichen Zugehörigkeit zur Gemeinde des Herrn in den Dienst der Förderung ihres Werks genommen sein, und auf die mannigfaltigste Art zur Erweisung des in ihr waltenden Geistes Gottes und Christi dienen kann: so daß wir mit Recht zwischen der Wirkung des Geistes Gottes unterscheiden, in so fern er wirksam gegenwärtiger Grund der bewußten Selbstbestimmung zu Gott, und in so fern er der menschlichen Natur bestimmend einwohnende Macht ist." (I. 300 – 314.)

Der vorstehenden Ausführung v. H.'s unterstellt sich bereits eine ihm eigenthümliche Ansicht vom Menschen, die wir daher vorweg etwas näher ins Auge fassen müssen. Er theilt zunächst den Menschen nach gewöhnlicher Weise ein in Leib und Seele. Die Dreitheilung in Leib, Seele, Geist verwirft er. Wenn die Schrift, sagt er, des Menschen Geist bald Geist bald Seele nennt, so meint sie damit nicht zwei verschiedene Substanzen, sondern das Eine Geistesleben heißt Geist als das das Einzelleben Bedingende, als Lebensbewegung wirkende Macht, und heißt Seele als das Einzelleben selbst in seiner Bedingtheit, als in Lebensbewegung befindliches Sein. Damit sind wir einverstanden. Dann aber weiter faßt v. H. den ganzen Menschen, wie ihn Gott in Leib und Seele (Geist) geschaffen hat, zusammen, und nennt es des Menschen Naturleben. Man muß da wohl bemerken, daß nicht etwa bloß der Leib und sein Leben, sondern auch die Seele mit allen ihren angebornen Kräften und Anlagen und das Seelenleben mit seinen Eindrücken, Regungen u. s. w. zum Naturleben des Menschen gerechnet werden. Dem gegenüber nun aber ist der Mensch auch ein Ich, eine Persönsönlichkeit, ein Selbst, das sich in sich selbst bestimmt, das kraft seiner Selbstbestimmung über seine Natur, Leib und Seele, und über Alles, womit er durch diese seine Natur in Zusammenhang gesetzt wird, Macht hat, das so dieser seiner Natur und Welt sich bewußt wird, und auf dieselbe und durch dieselbe nach seiner Selbstbestimmung handelt; und sofern der Mensch solch frei bewußtes Ich ist, schreibt v. H. dem Menschen Personleben zu. Und dieser Unterschied von Naturleben und Personleben ist für weite und zahlreiche Parthieen des v. H.schen Systems, für die ganze Anthropologie, für die Lehre von den Heilsmitteln und der Heilsordnung, damit auch für die Ethik, selbst für die Eschatologie und die Lehre von der Person Christi maaßgebende Voraussetzung. Daß nun ein solcher Unterschied vorhanden ist, daß der Mensch eine frei bewußte Persönlichkeit ist, welche Seele und Leib und an denselben oder vermittelt durch dieselben die

Welt ihrer Bethätigung hat, daß der Mensch in verschiedener Relation erscheint, je nachdem ich ihn ansehe als einen von Gott geschaffenen und von Gott und der Welt her fortwährend bedingten Theil der Welt, oder als eine diese ihm eingegebene Welt seiner Seits bedingende frei bewußte Persönlichkeit, das wird nicht zu läugnen sein. Gleichwohl werden wir noch oft in dem Falle sein, vor Resultaten zurücktreten zu müssen, welche v. H. unter Zugrundelegung dieser Unterscheidung gewinnt; und wir sind es bekanntlich nicht allein, die diese Unterscheidung in ihren Anwendungen bedenklich gefunden haben. Hat nun v. H. eine an sich zulässige Unterscheidung doch nach einer oder der anderen Seite hin unrichtig gefaßt? oder wendet er sie unrichtig an? Diese Frage wird sich nur bei Gelegenheit der concreten Anwendungen, welche v. H. von dieser Unterscheidung macht, prüfen lassen, und wir müssen uns hier auf nachstehende vorläufige Andeutungen beschränken. Vor Allem liegt auf der Hand, daß es mit dem sogenannten Naturleben des Menschen eine andere Bewandtniß hat, als mit dem, was v. H. Personleben nennt. Das Naturleben besteht aus Leib und Seele, ist also etwas Substantielles, hat ein reales Substrat; das Personleben aber, so wie v. H. es vom Naturleben unterscheidet und demselben entgegensetzt, hat kein substantielles Substrat, es besteht aus freiem Entschließen, Wissen und Wollen, aber es hat nicht was da sich entschließt, weiß und will. Nach der gewöhnlichen Anschauung haftet das Alles was den Menschen zu einem frei bewußten Ich macht, der Seele an: die Seele weiß, will, entschließt sich frei, bestimmt sich selbst und ihre Welt, und weil der Mensch eine solche Seele hat, ist er eine frei bewußte Persönlichkeit. Und diese Auffassung müssen wir für die richtige halten. Man mag darüber streiten, ob man dies als Kräfte und Anlagen, oder als Energeia der Seele, oder sonst wie zu begreifen habe; aber so viel scheint uns immer festgehalten werden zu müssen, daß die Seele es ist, welche Persönlichkeit hat, und daß also die Persönlichkeit und das Personleben an der

Seele ihr Substrat haben. Von Hofmann dagegen rechnet das ganze substantielle Wesen des Menschen, also auch seine Seele zum Naturleben, und stellt dem die Persönlichkeit substratlos als bloßes Sich-selbst-bestimmen gegenüber. Dessen ungeachtet aber wendet er dann diese seine Unterscheidung da an, wo die gewöhnliche Anschauung mit dem Unterschiede von Leib und Seele zu operiren pflegt, und so geschieht es denn, daß er bald seine abweichende Unterscheidung von Naturleben und Personleben in aller Schärfe gegen die gewöhnliche von Leib und Seele aufrecht erhält, bald in halbem Anschlusse an die gewöhnliche Anschauung seine Unterscheidung von Natur- und Personleben so anwendet, als ob das Personleben mit der Seele und das Naturleben mit dem Leibe zusammenfiele. Ein Beispiel der letzteren Art ist es, wenn v. H. (vgl. I. 298, 313, 487 ff.) seine Unterscheidung von Person- und Naturleben zur Lösung der Frage verwendet: was es um den zweiten Tod und die ewige Verdammniß sei? was da von dem Menschen bleibe? Diese Frage beantwortet v. H. im Allgemeinen dahin, daß da Person und Natur sich scheiden, daß da der Mensch seine Natur verliert, daß da nur ein Dasein des aller Selbstbethätigung verlustig gegangenen gottleeren Ich bleibt. Hiernach würde es bei consequenter Anwendung der Unterscheidung von Natur- und Personleben so zu stehen kommen, daß der Mensch im Zustande der ewigen Unseligkeit nicht allein den Leib, sondern auch die Seele verlöre, und bloßes Ich, reines Sich-selbst-bestimmen bliebe. Aber ein substratloses Ich, ein bloßes Wissen und Wollen kann ja nicht sein, noch bleiben; was da bleibt, muß immer ein Etwas sein, welches ein Ich ist, welches Persönlichkeit hat, welches weiß und will. So nimmt denn doch v. H. des Weiteren die gewöhnliche Unterscheidung von Leib und Seele zu Hülfe, wirft seine Unterscheidung von Naturleben und Personleben theilweise mit der gewöhnlichen von Leib und Seele zusammen, und beantwortet jene Frage näher dahin: der Mensch verliert im zweiten Tode seinen Leib, behält aber seine dann

freilich der Lebensmacht, des πνεῦμα beraubte Seele, „das Ich des ewig Unseligen ist eine im Tode befindliche ψυχή“. Da wird also doch das Ich, das Personleben der gewöhnlichen Anschauung gemäß als der Seele anhaftend gefaßt, aber in Folge dessen auch das Personleben als mit dem Seelenleben, das Naturleben als mit dem körperlichen Leben zusammen fallend gedacht. Ein Beispiel der ersteren Art dagegen ist es, wenn v. H. seine Unterscheidung von Natur- und Personleben auf die Frage anwendet: wie sich im menschlichen Thun und Handeln Freiheit und Unfreiheit verhalten? Bei Beantwortung dieser Frage geht v. H. mit seiner Unterscheidung von Naturleben und Personleben gerade durch, und sagt: in seinem Naturleben ist der Mensch absolut bedingt und unfrei, dagegen frei in seinem Personleben. Da nun aber das Naturleben Leib und Seele und damit das ganze substantielle Dasein des Menschen umfaßt, während das Personleben sich auf das formelle Sich-selbst-bestimmen, also rein auf das innere Verhalten beschränkt, so ergiebt sich daraus eine der gewöhnlichen Anschauung sehr fremde Unterscheidung der Sphäre der Freiheit und der Sphäre der Gebundenheit im Menschenleben. Nach v. H. kommen nicht bloß Gesundheit und Krankheit, Glück und Unglück über den Menschen ohne seinen Willen, sondern auch was er geistiger Weise ist und was er thut und denkt, das Alles hat er nicht frei zu bestimmen; frei ist er nur in der Art, wie er sich darinnen innerlich verhält: was er thut, dazu wird er von außen bedingt, aber wie er es thut, das ist Sache seiner Freiheit. Daß z. B. Paulus als Apostel nach Corinth ging und den Herrn predigte, das war nicht Sache seiner Freiheit; das mußte er; aber das war sein daran, daß er's mit innerer Lust aus Liebe zu dem Herrn in treuem Herzen that. Die Consequenz davon ist denn freilich, daß das Materiale aller unserer Handlungen indifferent ist, daß das sittliche Moment derselben allein in unserem inneren Verhalten dabei liegt, daß es nicht darauf ankommt, was wir thun, sondern nur darauf, wie wir das

thun, was wir thun. So liegt es nun aber in der Wirklichkeit keineswegs; vielmehr steht es da so: Das ganze substantielle Substrat des Menschenlebens, nicht allein seine Leiblichkeit, sondern auch seine Seele nach ihrer substantiellen Natur ist allerdings unfrei, d. h. es wird bestimmt, bewegt, bedingt. Aber es wird nicht bloß, wie es bei v. H. zu stehen kommt, von Seiten der Welt her bestimmt und bedingt, sondern es wird eben so sehr von Seiten des Menschen selbst, von seiner Persönlichkeit und ihrer Freiheit her bestimmt. Die Selbstbestimmbarkeit wohnt der Seele inne, und die Seele bestimmt in ihrem Leben sich selbst und von sich aus den Leib eben so gut, wie sie von außen her bestimmt wird. Darnach kann man denn allerdings nicht das Gebiet der Freiheit und Unfreiheit so reinlich scheiden, wie es v. H. durch seinen Unterschied von Natur- und Personleben zu können scheint. Vielmehr verschlingen sich vielfach Freiheit und Unfreiheit in einander: Krankheit z. B. kann eben so gut etwas Selbsterworbenes als eine Schickung sein; Glück fällt dem Menschen zu, aber er ist auch selbst seines Glückes Schmied; zu Zornthaten wird der Mensch gereizt, aber er führt sie auch mit Willen hinaus. Aber dafür kommt man auch von hier aus nicht auf die bedenkliche Consequenz, daß das Sittliche ganz allein in unserem inneren Verhalten bei unserem Thun liege, daß es nicht darauf ankomme, was wir thun, sondern nur darauf, wie wir's thun. Das Weitere müssen wir nun an den einzelnen Stellen des Systems sehen, an denen diese Unterscheidung von Naturleben und Personleben zur Anwendung kommt.

Es geschieht dies gleich bei der Lehre von der Schöpfung des Menschen, welche uns v. H. in dem oben dargelegten Abschnitte seines Schriftbeweises giebt. In dieser Lehre von der Schöpfung des Menschen zieht er natürlich nur die Consequenzen Dessen, was er uns eben vorher von der Schöpfung überhaupt gelehrt hat: Gott in dem ewigen Willen, daß der Mensch werde, begiebt sich mit seinem innergöttlichen Verhältnisse in

eine geschichtliche Selbstvollziehung, setzt seine erste Person als überweltlichen Schöpfer, seine zweite als urbildliches Weltziel und seine dritte als inweltlich wirksamen Lebensgrund der Welt, und schafft so erst vorgängig eine Welt für den Menschen, dann aber schließlich den Menschen, und zwar letzteren so, daß das urbildliche Weltziel den Menschen zu seinem Bilde macht, um sich als das ewige Urbild in dem Menschen als seinem zeitlichen Abbilde selbst zu vollziehen, und daß der Geist Gottes sich zum dem Menschen einwohnenden Grunde seines Lebens macht. Diese beiden Actionen des urbildlichen Weltziels und des Geistes werden wir also näher ins Auge zu fassen haben.

Also die zweite Person der Trinität schafft als das urbildliche Weltziel den Menschen sich zum Bilde, sich selbst als das ewige Urbild in dem Menschen als seinem zeitlichen Abbilde vollziehend. Daß nun die Schrift das Schaffen wie bei der Welt so beim Menschen niemals als Selbstvollziehung Gottes, sondern als ein durch sein allmächtig Wort und Sprechen Ins-Dasein-rufen gedacht wissen will, brauchen wir nicht zu wiederholen. Wohl aber müssen wir hier zuvörderst dagegen uns erklären, daß die zweite Person der Trinität als das urbildliche Weltziel begriffen wird. Es zeigt sich uns hier vollständig, wie v. H. zu dieser Anschauung kommt: die ganze Welt zielt auf den Menschen ab, der Mensch ist das Weltziel, nun aber ist der Mensch nach dem Bilde der zweiten Person der Gottheit geschaffen, also ist diese das urbildliche Weltziel. Da ist denn schon die Bezeichnung nicht ganz richtig: selbst nach v. H.schen Voraussetzungen müßte es wenigstens heißen, die zweite Person der Trinität sei das Urbild für das Weltziel (den Menschen), und nicht, sie sei das urbildliche Weltziel, was den Schein erweckt, als wenn die zweite Person der Gottheit selbst das Ziel der Welt wäre, also auch mit der Vollendung der Welt sich selbst vollendete. Noch weniger richtig aber ist das behauptete Factum selber. Die Schrift sagt nur, daß der Mensch sammt der Welt durch den Sohn Gottes geschaffen sei,

und daß er wie alle Dinge von Demselben durch sein ewiges Wort getragen werde, aber sie sagt nicht, daß der ewige Sohn Gottes den Menschen nach seinem Bilde geschaffen hätte. Vielmehr, wo sie von der Gottesbildlichkeit des Menschen redet, da sagt sie, daß er nach Gottes Bilde geschaffen sei: in Solchem, was Gotte überhaupt und allen Personen der Dreieinigkeit zukommt, nicht in Solchem, was einer der Personen allein eignet, ist der Mensch nach Gottes Bilde. Weiter sagt die Schrift, daß der ewige Sohn Gottes, nachdem er im Fleische erschienen sei eine Erlösung zu stiften, gesetzt sei zum Mittelpunkt der Welt, zu welchem die ganze erlösungsbedürftige Welt in Beziehung treten muß, um von ihm errettet und in ihm vollendet zu werden, aber von einer Vorbildlichkeit ist darin nicht die Rede. Endlich haben wir durch die Schrift die Hoffnung, daß wir Christo sollen ähnlich werden, aber nicht von dem ewigen Logos, sondern von dem verklärten Menschen Jesus, den der ewige Logos assumirt und zu sich erhöht hat, ist gemeint, daß wir ihm sollen ähnlich werden; also können wir auch nicht diese Stellen zurücktragen und sagen: weil der gefallene Mensch durch die Erlösung dem Logos wieder ähnlich werden soll, muß der erstgeschaffene Mensch nach dem Vorbilde dieses Logos geschaffen sein. Mit diesem urbildlichen Weltziel und Allem was daran hängt, hat also v. H. Etwas in die Schrift hineingetragen, was ihr ganz fremd ist. Dagegen hat er auf der anderen Seite aus Dem, was die Schrift wirklich lehrt, wenn sie die Erschaffung des Menschen nach dem Bilde Gottes aussagt, das beste Stück weggelassen.

Unter Anwendung nemlich seiner Unterscheidung von Naturleben und Personleben im Menschen, läßt nun v. H. die Ebenbildlichkeit des Menschen darin bestehen, daß der Mensch im Unterschiede von allen anderen Erdengeschöpfen ein frei bewußtes Ich ist, Persönlichkeit hat. Hierin allein, und darin daß der Mensch in Folge dessen die ihn umgebende Welt beherrscht, gleichwie Gott als das ewige Ich die Welt überhaupt beherrscht, erblickt er das göttliche Ebenbild. Daneben verneint er ganz

ausdrücklich, daß an die Gottähnlichkeit eines sittlich heiligen Wesens zu denken sein, daß der Erstgeschaffene schon in irgend einem Maaße die Züge der Wahrheit und Heiligkeit an sich getragen haben sollte; von einem sittlichen Verhalten sei da noch nicht die Rede, nur von einem Verhältniß, welches zu einem sittlichen Verhalten führen konnte. Der Stand des Erstgeschaffenen ist also der der Indifferenz. Daher behauptet v. H. auch folgerichtig weiter, daß die Ebenbildlichkeit durch den Sündenfall nicht verloren gegangen, sondern von Adam auf sein Geschlecht vererbt sei, denn Persönlichkeit hat der Mensch ja allerdings behalten. Daß nun dies die Lehre der augsburgischen Confession und ihrer Apologie nicht ist, daß diese die Gottesbildlichkeit des Ersterschaffenen nur secundärer Weise in der Persönlichkeit und in der Herrschaft über die Welt, principaliter aber in seiner justitia originalis bestehen lassen, daß sie dazu vor Allem das rechnen, daß derselbe Gott erkannte, fürchtete, liebte und vertraute, und demgemäß sich sittlich verhielt, daß sie daher auch das göttliche Ebenbild durch den Sündenfall verloren gehen lassen, obgleich sie nicht läugnen, daß der Mensch Persönlichkeit und Herr über die Thiere blieb — das Alles wird v. H. nicht unbekannt sein. Es kann in der That keinen directeren Widerspruch geben, als in welchem hier v. H. und die Kirchenlehre stehen. Denn in höchstcharakteristischer Weise läßt v. H. den Erstgeschaffenen eine so penetrante Weltanschauung haben, daß er dieselbe in eine Geschichte der Weltschöpfung umsetzen kann, und läßt ihn als frei bewußtes Ich die Welt beherrschen, während er dagegen jedes positive Verhalten zu Gott, jede wirkliche Heiligkeit aus dem Urstande weggedacht wissen will; und im geraden Gegensatze hiezu legen die Bekenntnißschriften das erste und einzige Gewicht darauf, daß der Erstgeschaffene nicht bloß ein noch indifferentes Verhältniß zu Gott, sondern ein positiv gottgemäßes Verhalten, ein rechtes Erkennen Gottes und rechte Liebe Gottes, eine justitia concreata gehabt habe, indem sie seine Selbstbestimmbarkeit nur als die Er-

möglichung, seine Herrschaft über die Welt nur als die Folge und Bethätigung dieser justitia concreata fassen, die ihnen so sehr die Hauptsache ist, daß sie jede Abschwächung dieser justitia concreata eine extenuatio des Begriffs der Gottesbildlichkeit nennen, und darum die römische Lehre verwerfen, welche doch den Begriff der Gottesbildlichkeit weit nicht in dem Grade wie die v. H.'sche Lehre extenuirt. Von einer neuen Weise alte Wahrheit zu lehren, wird hier also nicht geredet werden können; es wird nur die Frage sein, ob die neue Weise ein Recht hat, also das Gegentheil der alten Wahrheit zu lehren? Und da würde, was den Schriftgrund betrifft, auch v. H. zu einem anderen Resultate als seinem jetzigen gekommen sein, wenn er sich nicht selbst den Weg verlegt hätte. Gewiß will 1 Mos. 1, 26 gesagt sein, was den Menschen von den Thieren unterscheidet; aber wenn nur dies allein gesagt sein sollte, so hätte auch gesagt sein können, daß seine Rückenwirbel anders gefügt sind. Vielmehr soll, was den Menschen vom Thier unterscheidet, so gesagt werden, daß zugleich angegeben wird, was ihn mit Gott verbindet. Wir werden daher den Begriff der Gottesbildlichkeit nicht erschöpfen, wenn wir aussagen, was dem Menschen den Thieren und seiner Welt gegenüber eine ähnliche Stellung giebt, wie Gott sie der Welt überhaupt gegenüber hat, und was denn allerdings in der frei bewußten Persönlichkeit besteht; sondern wir werden hinzunehmen müssen, was den Menschen Gott gegenüber als dessen geschöpfliches Abbild erscheinen läßt. Und wenn nun v. H. nicht die sittlichen Eigenschaften Gottes negirt, wenn er nicht Gott bloß als der Welt mächtiges ewiges Ich gedacht, wenn er nicht übersehen hätte, daß Gott auch im sittlichen Sinne der Heilige, der wesentlich Gute, und auch Schöpfer und Herr der Welt nur als der Gute ist, so würde ihm aus der Benennung des Menschen als des Bildes Gottes von selbst gefolgt sein, daß zur Gottähnlichkeit des Menschen, gerade weil der Mensch frei bewußte Persönlichkeit ist, nothwendig auch die Güte, die positive justitia concreata gehören muß; um so mehr

da 1 Mos. 1, 31 mit bestimmtester Beziehung auf den Menschen und das 1, 26 von ihm Gesagte gesprochen ist, und ein Mensch nicht gut ist, wenn er in einem indifferenten Verhältniß steht; sondern wenn er sich heiliglich verhält. Dann würde er auch nicht nöthig gehabt haben, sich der Stellen Ephes. 4, 24. Kol. 3, 10 durch gezwungene Auslegung zu entledigen, gegen welche es mir erlaubt sei, nicht bloß auf die Apologie der augsburgischen Confession, sondern auch auf Thomasius (Christi Person und Werk I. 169, 221) zu verweisen. Und das richtige Verständniß dieser Stellen würde ihm dann auch gelehrt haben, in 1 Mos. 9, 6. Jacob. 3, 9 nicht das zu finden, daß Gottes Ebenbild durch den Sündenfall nicht verloren gegangen, sondern von Adam auf uns Alle vererbt sei. Denn diese Stellen sagen nicht, daß der jetzige Mensch das Bild Gottes noch trüge, sondern nur, daß auch er zum Bilde Gottes geschaffen sei: geschaffen sind wir dazu in Adam Alle, haben es aber auch Alle in Adam verloren, und tragen es nicht mehr. Die Schrift ist es also nicht, von welcher v. H. zu seiner Ansicht gedrängt wird. Wohl aber ist es das systematische Interesse; und auch hier zeigt sich die große Differenz zwischen v. H. und der Kirchenlehre. Auch letztere hat bei ihren Bestimmungen über das göttliche Ebenbild ein Interesse, nemlich das, daß voll und richtig erkannt werde, wovon wir gefallen, wozu wir erlöst sind. Darum wollten sie nicht, daß die Begriffe von Gottes Bilde extenuirt würden, und bekämpften die römische Lehre, weil sie dieselben extenuirte: „vor solcher Lehre, weil sie die Erbsünde gering macht, soll man sich hüten, wie vor Gift.“ Ganz unbekümmert um diese Interessen hat dagegen v. H. das Interesse, Entwickelung zu finden in Dem, was der Menschheit begegnet ist von der Schöpfung an bis in die Vollendung; und da es nun allerdings Nichts giebt, was sich weniger unter die Kategorie der Entwickelung bringen ließe als der Sündenfall, wenn er mit der Kirchenlehre als der Abfall eines Heiligen und als die Verderbung eines Herrlichen gedacht wird, so müssen die

Gottesbildlichkeit vorher und die Gottesbildlichkeit nachher dieselbe sein und bleiben, damit der Sündenfall dazwischen sich besser in den ebenen Fortgang füge. Aber freilich reicht nun auch die Kirchenlehre vom göttlichen Ebenbilde dem Menschen heilsame Wahrheit zu Buße und Glauben dar, während die v. H.'sche Lehre, folgenschwer nur durch ihren negativen Theil, etwas Positives nicht giebt, denn der Gedanke, daß der Mensch ein selbstbewußtes Ich ist und so die Thiere beherrscht, könnte in der Geschiedenheit von der justitia concreata, in welcher er bei v. H. vorkommt, doch höchstens für eine rationalistische Predigt von der Menschenwürde die Unterlage abgeben. Es überrascht uns daher auch nicht zu finden, daß v. H. da, wo er die Unmündigen lehren will, etwas anders von diesen Dingen redet. Im Schriftbeweis lasen wir: „Nicht ein sittliches Verhalten bedeutet demnach die Gottesbildlichkeit, sondern ein sittliches Verhältniß"; dagegen lesen wir im 3. Hefte der Schutzschriften: „So lange er nun in demjenigen Verhalten zu Gott stand, in welches er geschaffen worden war, ohne es auch durch Selbstbestimmung zu dem seinen gemacht zu haben." Weiter lasen wir im Schriftbeweis: das in dem Menschen durch die Erlösung erneuerte Bild Gottes sei „nicht darin zu suchen, daß der Erstgeschaffene schon in irgend einem Maaße die Züge der Wahrheit und Heiligkeit an sich trug, die an dem neuen Menschen glänzen"; dagegen lesen wir in jener Schutzschrift: „er stand in einer Heiligkeit und Seligkeit, die es wirklich und wahrhaft, aber freilich nur anfänglicher Weise war, um es durch seine Selbstbestimmung und deren göttliche Erwiederung schließlicher Weise zu werden." In diesen Worten der Schutzschrift liegt ohne Frage eine Anbequemung an die Kirchenlehre, und darin das Zugeständniß, daß die Kirchenlehre den Unmündigen etwas bietet, was die eigne Lehre ihnen nicht bietet. Anderer Seits verkennen wir nicht, daß doch diese Worte der Schutzschrift näher besehen am Ende nichts Anderes geben als die Worte des Schriftbeweises, denn ein Verhalten, das ein Mensch noch nicht durch Selbstbestimmung zu dem seinen ge-

macht hat, ist am Ende doch kein Verhalten; und eine Heiligkeit und Seligkeit, die es erst durch Selbstbestimmung werden soll, ist am Ende doch keine Heiligkeit und Seligkeit: die Nebensätze nehmen immer weg, was die Hauptsätze geben, Dank sei's der großen Kunst. Es würde aber auch v. H. nicht möglich sein, sich in der Lehre vom göttlichen Ebenbilde der Kirche ohne Weiteres zu conformiren, denn wir werden sehen, wie diese seine Lehre seine weiteren Auffassungen des Urstandes, des Sündenfalls, des durch denselben angerichteten Verderbens, und so fort bedingt.

Wir gehen nun über auf Das, was der heilige Geist bei der Schöpfung des Menschen thut, und auf das Verhältniß, welches er sich dadurch zu dem Menschen giebt. Wir müssen uns hier ins Gedächtniß rufen, wie v. H. von der Schöpfung überhaupt lehrt, wie nach ihm Gott die Welt nicht durch sein allmächtig Wort und Sprechen ins Dasein rief, sondern vielmehr dadurch schuf, daß der Geist Gottes inweltlich ward, sich zum immanenten Lebensgrunde der Welt machte, und als solcher den Creaturen innewaltet. Diese Lehre von der Schöpfung wird nun auf den Menschen übertragen: Von Hofmann läugnet nicht, daß der Mensch von Gott geschaffen sei, Leib und Seele sind ihm von Gott geschaffen, er hat einen selbständigen Lebensodem. Aber v. H. hat einen andern Begriff vom Schaffen als die Kirche. Nicht durch sein allmächtig Wort und Sprechen ruft der Geist Gottes den Menschen ins Dasein, sondern er wird inweltlich und setzt sich zum Grunde des Seins und Lebens des Menschen. Des Menschen Geist, Seele, Leib und Leben existiren aus dem ihnen innewaltenden Geiste Gottes heraus. Und so bleibt es auch: der Geist Gottes bleibt dem geschaffenen Menschen inne wohnend, und auf dem wirksamen Grunde dieses ihm innewohnenden Geistes Gottes lebt der Mensch als Natur und als Ich, nach Leib und Seele, athmet, denkt, handelt er. Die Schriftstellen, welche v. H. für diese seine Ansicht verwendet, sind zum Theil dieselben, auf welche er seine Annahme, der Geist Gottes sei zum Zweck der Weltschöpfung

inweltlich geworden, überhaupt stützt. Es gilt daher auch hier das dort Bemerkte: diese Stellen möchten so Etwas, wie v. H. in ihnen findet, sagen können, wenn sie in irgend einem pantheistischen System zu lesen ständen, aber in der heiligen Schrift neben Stellen wie Ps. 104, 29 und ähnlichen, die des Menschen Geist als einen von Gott geschaffenen fassen, können sie das nicht meinen, so gewiß die Schrift vom Schaffen den Begriff eines durch das Wort ins Dasein Rufens hat. Man braucht eben nicht immer, wenn die Schrift vom Geiste Gottes spricht, darunter den heiligen Geist, die dritte Person der Trinität zu verstehen; Gott kann jeden Geist seinen Geist nennen, und es kann jeder Geist Gottes Geist genannt werden, den er gesandt, geschenkt, gegeben, geschaffen hat. So wenig aber diese einzelnen Schriftstellen der v. H.'schen Ansicht zur Seite stehen, eben so wenig thut dies die Gesammtanschauung von der Existenz des Menschen und seinem Verhältniß zu Gott und dessen Geiste, welche in der heiligen Schrift und aus ihr in dem kirchlichen Denken uns entgegen tritt. Nach v. H. soll zwar der Mensch einen selbständigen Lebensodem haben, aber es kann doch zu einer wirklichen Selbständigkeit nicht kommen, wenn der Geist Gottes den Menschen aus sich heraussetzt und ihm dann fortwährend innewohnt und innewaltet als der immanente Grund seines Seins; vielmehr bleiben dann Gottes Geist und Menschengeist fortwährend in einander verschlungen, wie denn auch nach v. H. Gottes Geist, des Menschen Geist, und des Menschen Seele so in einander fließen, daß man nicht weiß, ob nicht mit allen drei Bezeichnungen am Ende nur eine Substanz, nur in verschiedener Relation gemeint sei, ob nicht Gottes Geist und des Menschen Geist nur eben so Eine Substanz in verschiedener Relation sind, wie Geist und Seele es sind. Dagegen nach der Anschauung der Schrift und Kirche, vermöge ihres Begriffs vom Schaffen, setzt Gott den Menschen nach Leib und Geist als selbständige, von ihm geschiedene Existenz hin, die er zwar erhält, aber nicht durch Einwohnen und Innewalten, sondern

durch dasselbe, wodurch er ihn geschaffen hat, nemlich durch sein Allmachtswort. Es ist eben ganz unberechtigt, wenn v. H. den Begriff des Einwohnens des heiligen Geistes, welchen die Schrift nur im N. T. von der ethischen Wirksamkeit desselben zu unserer Erlösung und Heiligung gebraucht, überträgt auf das angebliche physische Wohnen und Walten des heiligen Geistes in uns zu unserer Schöpfung und Erhaltung. Wie weit aber v. H. sich mit diesem Allen von den kirchlichen Anschauungen entfernt, das zeigt einfach folgende Erwägung: Nach wohlbegründeter Anschauung der Kirche kann der Mensch den heiligen Geist verlieren, hat ihn auch verloren, muß ihn erst durch Jesum wieder bekommen, und hat ihn auch dann nur, so lange er in der Gnade bleibt. Nach v. H. dagegen kann ein Mensch den heiligen Geist gar nicht verlieren; er kann demselben sittlich widerstreben, sich nicht von ihm in seinem sittlichen Verhalten bestimmen und leiten lassen, ihn betrüben; aber sich von demselben scheiden, ihn verlieren kann er nur mit seinem Dasein zugleich. Daher kommt es denn aber auch, daß die Schüler v. H.'s von ihrem Erfülltsein mit dem heiligen Geiste in einer Weise reden können, daß Den, der solche Reden unter Voraussetzung der kirchlichen Anschauungen anhört, Grauen und Entsetzen ergreifen muß. Freilich wenn man dann weiß, was das „System" damit meint, wenn man weiß, daß wir dem „System" zu Folge fortwährend in des heiligen Geistes Kraft und nie ohne diese essen und trinken, unseren Kohl pflanzen, und zu Ball gehen, wenn man weiß, daß den heiligen Geist haben am Ende nicht mehr heißt als athmen und leben und Lebensbewegung haben, so schwindet Grauen und Entsetzen; aber muß da wohl nicht Etwas unrecht sein, wo die heiligsten Worte und Dinge so ins Triviale herabgezogen erscheinen? Und das führt uns denn auf eine weitere Differenz zwischen den v. H.'schen und den kirchlichen Anschauungen. Allerdings bleibt auch nach den kirchlichen Anschauungen der Mensch, obgleich er von Gott zu selbständigem Dasein geschaffen ist, doch in fortwährendem Bezuge zu

Gott: durch Den, von welchem er das Leben erhalten hat, lebt er auch fort. Aber die kirchliche Anschauung unterscheidet dabei das physische und das sittliche Leben des Menschen. Hinsichtlich seines Daseins wird der Mensch von demselben Gott, der ihm das Dasein gegeben hat, am Dasein und in allen Lebensbewegungen desselben erhalten, aber weder mißt die Schrift dies besonders der dritten Person der Trinität zu, noch sagt sie, daß es in Weise der Einwohnung geschehe, sondern durch sein Allmachtswort schuf ihn Gott und erhält er ihn. Der Geist Gottes ist ihr nicht wie v. H. eine immanente, in allen Lebensbewegungen des Menschen pulsirende Naturkraft. In sittlicher Beziehung freilich steht es anders: da soll der Mensch nicht bloß durch Allmachtswort erhalten werden, sondern in unzerrissenem Zusammenhange mit Gott stehen, aus demselben leben, denken, handeln; es ist auch die dritte Person der Gottheit, an welche der Mensch damit gewiesen ist; und es soll solches auch in Weise der Einwohnung geschehen. Und doch ist es mit dieser Einwohnung nach den kirchlichen Anschauungen ganz anders als nach v. H. bestellt. Nach der kirchlichen Anschauung hat der Mensch auch in sittlicher Beziehung selbständiges Leben empfangen, er steht als Persönlichkeit der Person des heiligen Geistes gegenüber; so verkehren sie denn auch als Personen mit einander, Gott redet zu dem Menschen und der Menschheit durch sein Wort, der Mensch redet und betet zu Gott und Gott antwortet ihm durch sein Wort, es ist ein Verkehr von Person zu Person; und mit diesem göttlichen Offenbarungswort, welches sein eignes Wort ist, kommt der heilige Geist durch das Ohr ins Herz des Menschen, um darin zu wohnen; demnach ist das Einwohnen des Geistes Gottes, welches dem Menschen gute Gedanken und Werke giebt, vermittelt durch das Offenbarungswort, das Gott spricht und der Mensch hört, durch den persönlichen Verkehr zwischen Gott und Mensch; und darum kann auch der Mensch dieser Einwohnung und Wirkung des heiligen Geistes verlustig gehen, wenn er Gottes Wort nicht hört und

nicht zu Gott redet und betet. Ganz anders bei v. H., wo der heilige Geist auch die Wirkung auf den sittlichen Menschen durch physische Einwohnung, dadurch thut, daß er sich zum innewaltenden Existenzgrunde des menschlichen Personlebens macht.

Es sucht v. H. laut unserem obigen Referate Demjenigen, was die kirchlichen Anschauungen motivirt, theilweise dadurch gerecht zu werden, daß er seine Unterscheidung von Naturleben und Personleben zu Hülfe nimmt. Der Geist Gottes — so stellt er es dar — wohnt dem Menschen inne als der wirksame Grund seiner Existenz und deren Erhaltung nicht nur sondern auch aller seiner Lebensbewegung; aber er wirkt nun anders auf das Personleben und anders auf das Naturleben des Menschen; in seinem Naturleben bedingt und bestimmt er den Menschen absolut; dagegen dem Personleben des Menschen ist er nur wirksam gegenwärtiger Grund seiner Selbstbewußtheit und Selbstbestimmbarkeit, d. h. in dieser Sphäre zwingt er den Menschen nicht, sondern erhält ihn lediglich als Persönlichkeit am Leben und so, daß er sich mit freiem Bewußtsein selbst entscheiden kann. Und das Resultat davon ist dann das: in seinem wesentlichen Verhalten zu Gott, in der Grundrichtung seines sittlichen Lebens im Ganzen entscheidet und bestimmt der Mensch sich selbst frei, denn da wirkt der Geist Gottes nur ermöglichend auf ihn; aber wenn nun der Mensch sich nach seinem einmal erwählten Verhalten im Einzelnen bethätigen, auf Grund der einmal eingeschlagenen sittlichen Grundrichtung in der Welt, sei es auf geistigem, sei es auf materiellem Gebiete, handeln will, so ist er unfrei und muß thun, was ihm zu thun vorgegeben wird, denn da zwingt und bestimmt der der Welt innewaltende Geist Gottes ihn wie den ganzen Weltzusammenhang, in welchem er steht, um zu verschaffen, daß das einzelne Thun des Menschen der Ausrichtung seines weltregierenden Willens diene. Die Frage nun, ob hiemit das Gebiet der Freiheit und Unfreiheit im menschlichen Leben richtig abgegrenzt sei, dürfen wir noch versparen, da v. H. selbst sie anderswo noch eigends

aufnimmt. Nur das möchten wir im Vorübergehen vorläufig zu bedenken geben, ob nicht nach beiden Seiten hin zu viel gethan wird, wenn das Naturleben ganz als Sphäre der Unfreiheit, das Personleben ganz als Sphäre der freien Selbstbestimmung begriffen wird. Selbst gegen das Letztere erheben sich doch nicht geringe Bedenken. Unstreitig z. B. gehört der Glaube dem Personleben an; von dem Glauben aber hält die Kirche, daß er keineswegs bloß unser freies Thun, sondern daß er Werk, Geschenk, Gabe des heiligen Geistes an uns, und zwar dieses zuvor und erst hernach Sache unserer Selbstbestimmung sei; damit dürfte es aber doch nicht stimmen, wenn sich nach v. H. die uns zum Glauben verhelfende Wirkung des heiligen Geistes auf das bloße „Ermöglichen" beschränkt. Anderer Seits will es doch nicht unbedenklich erscheinen, daß das ganze Naturleben unbedingt der bestimmenden Macht des Geistes Gottes unterliegen, und daß in Folge dessen der Mensch in jeder einzelnen äußeren Bethätigung seines innerlichen Verhaltens unfrei sein soll. Nach v. H. steht es so, daß Freiheit und folglich auch Sittlichkeit nur dem inwendigen Leben des Menschen angehören; nicht darauf, was ein Mensch thut, sondern darauf, wie er thut, was er thut, kommt es sittlich an. Aber steht es denn so? verlangt nicht, wenn ich mich innerlich selbst für das rechte Verhalten zu Gott entschieden habe, solch mein sittlich Leben sich auszuhandeln, sich im äußerlichen Leben thätliche Folge zu geben? und wenn ich so thue, ist dann meine That bloß durch mein inneres Verhalten gut? ist sie dann nicht vielmehr, weil sie Verleiblichung meines inneren sittlichen Verhaltens ist, auch nach ihrem materiellen Bestande selbst gut? Und eben so mit der Sünde: Verlangt nicht, wenn ich mich innerlich wider Gott bestimmt habe, diese meine Sünde sich auch im Leben mit der That geltend zu machen? und wenn sie das thut, ist dann das Werk, in welchem sie sich bethätigt, bloß durch meine dasselbe begleitende Gesinnung, und nicht auch an sich selbst Sünde? sind Mord und Greuel bloß dadurch Sünde, daß der Thäter

sie mit sündlicher Gesinnung thut, oder sind sie nicht vielmehr nach ihrem materiellen Bestande selbst Sünde? Sind aber gute und böse Werke nicht bloß Erscheinungen des Guten und Bösen, sondern eben als solche selbst gut und böse, so wirkt ja des Menschen Sittlichkeit in das Naturleben bestimmend hinein, und man wird nicht sagen dürfen, daß der Mensch da absolut bedingt sei. Aber die Sache ist die, daß v. H. auf diese Consequenzen kommen muß, weil er ein so zu sagen physisches Einwohnen des Geistes Gottes in der Welt und im Menschen lehrt. Die kirchliche Anschauung hält vermöge ihres Begriffs vom Schaffen Gott und Welt auseinander, und ist so im Stande, dem Geschöpf und namentlich dem Menschen wie ein selbständiges Dasein so auch eine reale Sphäre der freien Lebensbewegung zu lassen, unbeschadet der Welterhaltung und Weltregierung Gottes. Aber wenn nach v. H. Gott der Welt als die Weltseele einwohnt, wenn er dem Menschen als der stets gegenwärtige Grund seines Lebens innewaltet, so muß er auch als der Allmächtige da sein, und das Freiheitsgebiet muß sich auf das innere Leben des Menschen verengen. Die halb pantheistische Voraussetzung muß die halbe Negation der Freiheit zur Consequenz haben.

Aber darum ist v. H. auch einer weiteren schlimmen Consequenz nicht entgangen, die sich unvermeidlich einstellt, sobald der Gottesbegriff nicht scharf von pantheistischen Allusionen abgegrenzt wird. Wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß v. H. auch die Erscheinungen des Bösen durch den Geist Gottes gewirkt sein läßt. Dies kommt nun in dem Abschnitte, der uns eben vorliegt, voll zu Tage: wie alle Erscheinungen der Welt und des Lebens, so werden auch alle Erscheinungen des Bösen von dem Geiste Gottes so gewirkt, daß sie dem Werke Gottes dienen müssen. Allerdings zieht nun v. H. zu diesem Gedanken Manches heran, was ihn mildert. Zuvörderst gehört ja nach ihm das Böse selbst nur dem inneren Leben des Menschen, seiner inneren Selbstentscheidung an, und da wirkt

Gott nicht zwingend; Gott wirkt nur die äußerliche Bethätigung des Bösen, welche nicht selbst böse, sondern nur Erscheinung des Bösen ist. Aber wir haben auch gesehen, daß diese Unterscheidungen schwerlich aufrecht zu erhalten sind. Sodann werden wir weiterhin sehen, daß nach v. H. der Geist Gottes diese Erscheinungen nicht sowohl selbst direct als vielmehr durch den Teufel und seine bösen Geister wirkt. Aber der Teufel erscheint da doch nur als Werkzeug des Geistes Gottes, als Vermittler für die Wirkung dieses; wie es in der oben angeführten Stelle heißt: die Erscheinungen des Bösen und des Guten, „Beides ist eine Wirkung Gottes durch seinen Geist, dort durch Satan, hier in Christo vermittelt". So kommt es denn schließlich darauf hinaus, daß Gottes Geist auch das Böse in der Welt, so weit es nicht der innern Selbstentscheidung des Menschen angehört, selbst wirkt; wir werden darüber noch manche Aeußerung hören, die Christenohren hart dünken muß.

Um so mehr freut es uns, daß diese Anschauungen v. H.'s von dem Wirken des Geistes Gottes auf den Menschen eben so wenig Schriftgrund haben als seine Anschauungen von der Einwohnung desselben in der Welt und im Menschen. Er giebt selbst zu, es werde im A. T. nirgend gesagt, daß alles Thun und Leben des Menschen auf Wirkungen des Geistes Gottes zurückzuführen sei, vielmehr würde da nur in einzelnen Fällen ungemeines und besonderes Erkennen und Handeln der Menschen als Erzeugniß einer sonderlichen Wirkung Gottes dargestellt. Er giebt selbst zu, im N. T. werde nie gesagt, daß der Geist Gottes in den ihm Widerstrebenden die Erscheinungen des Bösen wirke, indem dergleichen da, wo überhaupt auf eine höhere Causalität zurückgegriffen würde, vielmehr auf den Satan zurückgeführt werde; er giebt selbst zu, daß im N. T. nichts Mehr vom heiligen Geist gesagt werde, als daß er in den den Herrn Jesum Annehmenden Buße und Glauben, Gaben und gute Werke wirke. Das ist der Schriftgrund. Was berechtigt ihn nun, aus den einzelnen Wirkungen, welche der Geist Gottes an

Bezaleel, Moses, Saul, David u. s. w. thut, und deren bestimmter außerordentlicher Zweck überdem klar genug vorliegt, den allgemeinen Satz zu folgern, daß also Alles in aller Menschen Leben auf Wirkung des Geistes Gottes zurückzuführen sei? oder was berechtigt ihn, daraus daß der heilige Geist den Gläubigen Jesu Buße und Glauben, Gaben und gute Werke schenkt, zu folgern, daß er also auch den Ungläubigen als wirksam ermöglichender Grund ihres Personlebens und als allewege bestimmende Macht ihres Naturlebens innewalte? Von Berechtigung kann natürlich nicht die Rede sein, aber gezwungen wird er zu solchen Schlußfolgerungen durch seine Voraussetzung, daß der Geist Gottes inweltlich geworden, und ermöglicht werden ihm solche Schlußfolgerungen durch den Vorzug, den er den von der Schrift berichteten Thatsachen vor den Worten derselben giebt. Wo man alles Gewicht auf die Thatsachen legt, wird man immer dahin kommen, zum Inductionsbeweise, zur Formirung allgemeiner Sätze aus einzelnen Thatsachen greifen zu müssen. Und so werden wir denn auch bei v. H. außer dem vorliegenden bald noch mehrere überraschende Beispiele von Anwendung des Inductionsbeweises und daraus gewonnenen eigenthümlichen Resultaten finden. Bekanntlich ist aber auch der Inductionsbeweis die schwächste Beweisart. Vollends aber entbehrt die Behauptung, daß der Geist Gottes auch die Erscheinungen des Bösen wirke, jeder Begründung aus der Schrift. Es beruft sich v. H. auf Stellen, wie 1 Sam. 16, 14; 18, 10. 1 Kön. 22, 21 ff. Jes. 29, 10. Röm. 11, 8. Aber diese Stellen reden nicht von der dritten Person in der Trinität. Was dieselben von Geistern sagen, auf den Geist Gottes zurückzubeziehen, ist v. H. nicht durch die Schrift vermocht worden, sondern durch seine gleich näher zu betrachtende Lehre, daß der Geist Gottes, was er wirkt, durch die Vielheit der Geister wirkt, in welche er sich vermannigfaltigt. Vielmehr reden jene Stellen von bösen oder Böses wirkenden Geistern, die Gott sendet, und die deshalb, weil er sie sendet, seine Geister heißen, und nicht

deshalb, weil sie sein eigner heiliger Geist oder dessen Emanationen wären. So viel ist also gewiß, daß von der dritten Person der Trinität in jenen Stellen nicht die Rede ist, und nur die Frage bleibt: wiefern denn Gott böse Geister sende? und wie weit somit Gottes Antheil an dem bösen Wirken derselben sich erstrecke? Und da ist denn allerdings auf Grund von Ps. 105, 25. Jes. 6, 10. Ezech. 14, 9. 2 Theſſ. 2, 11 und ähnlichen Stellen gewiß, daß Gott hinsichtlich des Bösen, was geschieht, nicht allewege beim Zulassen und Dahingeben stehen bleibt. Vielmehr hat Gott in seiner Gerechtigkeit die Ordnung gemacht, daß das Böse sich im Bösen fortsetzen, und so ein Böses das andere cumuliren und damit zugleich strafen und vernichten muß. Auf Grund dieser Ordnung Gottes geschieht es, daß böse Geister wie böse Menschen da, wo mit der Sünde ein Anfang gemacht wird, zugreifen und wie die Fortsetzung der Sünde so auch die strafenden Erscheinungen der Verblendung, Verstockung erwirken. Und weil dergleichen nach jener von Gott gemachten Ordnung geschieht, weil sich darin die strafende Gerechtigkeit Gottes, die wahrlich keine bloß zulassende oder dahingebende ist, bethätigt, so kann es denn auch mit Recht in diesem Sinne heißen, daß Gott Solches thue, daß Gott die Solches wirkenden bösen Geister sende, daß Gott verstocke, verblende. Aber auch nur in diesem Sinne, daß sich darin die strafende Gerechtigkeit Gottes nach seiner Ordnung bethätige, kann es so heißen. Das Wirken aber dieser Sünden strafenden Sünden, die Thäterschaft fällt immer den sich dazu hergebenden bösen Menschen und bösen Geistern anheim. Mithin soll man da nicht den esprit fort machen, und Worte führen wie „Gott wirkt Erscheinungen des Bösen".

Wir können also nicht anders, als in dieser Parthie des v. H.schen Systems eine schlimme Verderbung Dessen finden, was von dem Verhältnisse Gottes zur Welt zu glauben ist. Wie sehr diese besprochenen Anschauungen v. H.'s von Demjenigen abweichen, was die Christenheit bisher hier gehalten

und gedacht hat, das zeigt Ein einziges Beispiel, wenn v. H. unter den Matth. 7, 21. 22 Geschilderten sich solche Menschen denkt, die, obgleich sie nicht dem Herrn im Glauben gehorchen, doch den heiligen Geist haben, und von demselben in Dienst genommen, mit Gaben ausgerüstet und zu mannigfaltiger Förderung seines Reichs verwendet werden, während die gewöhnliche Christenheit dabei an solche Menschen denkt, die, weil sie nicht glauben, auch den heiligen Geist in keiner Weise haben, aber zu den der Gemeinde vom Herrn gegebenen Mitteln, z. B. dem Worte, den Sacramenten, greifen, und durch Verwendung dieser, die allerdings auch in des Heuchlers Hand und Munde die vom Herrn an sie gebundene Wirkung thun, Wirkungen hervorbringen, von denen ihre eigne heuchlerische Seele so wenig weiß und will, als von dem nicht in ihnen und durch sie, sondern durch diese Mittel des Worts u. s. w. wirkenden heiligen Geiste. Doch, noch immer haben wir nicht vollständig, was v. H. über das Verhältniß Gottes und insonderheit des heiligen Geistes zur Welt lehrt. Er fährt fort:

Der Geist Gottes hat wie zu dem Naturleben des Menschen so auch zu der gesammten körperlichen Welt dieses selbe Verhältniß, daß er ihr bestimmend innewaltet, vgl. 1 Mos. 1, 2. Ps. 104, 30. Wenn auch dieser Inweltlichkeit des G e i s t e s Gottes, abgesehen von dem Verhältnisse desselben zum Menschen, kaum in der Schrift Erwähnung geschieht, so „gehört sie doch der biblischen Anschauung so entschieden an, daß selbst von der Klärung des Himmels und Vertreibung des Gewölks gesagt wird, sie geschehe durch den Geist, den Odem Jehovah's (Hiob 26, 13), indem der Wind, welcher die Wolken jagt, als Erscheinung des in der körperlichen Welt wirksam gegenwärtigen Geistes Gottes, des von Gott in sie ausgehenden Lebensodems, und sein Verhältniß zum Geiste Gottes ähnlich, wie das des Menschengeistes zu demselben gedacht ist." Desto häufiger werden Erscheinungen der körperlichen Welt als Wirkungen der G e i s t e r Gottes bezeichnet. Daß es Geister giebt, lehrt die Schrift allerdings nicht, sondern setzt es voraus." Aber unter Voraussetzung ihres Daseins „lehrt sie ihr Verhältniß zum dreieinigen Gott und zur Welt", und zwar lehrt sie das, daß der Geist Gottes eine Vielheit von Geistern in sich beschließt, und durch diese Geister alle und jede Einzelerscheinungen in der körperlichen Welt und im Naturleben des Menschen wirkt. (I. 313, 314.)

Solches lehrt die Schrift erstens auf Grund einer „unvordenklichen Anschauung". „Eine unvordenkliche Anschauung nemlich giebt sich kund, wo אֱלֹהִים so gebraucht vorkommt, daß (wie 1 Mos. 1, 26) in der Einheit seines Begriffs eine Vielheit zusammengefaßt, oder wo (wie 1 Mos. 3, 22; 11, 7) demgemäß Jehovah, der Gott der heiligen Geschichte, mit der in אֱלֹהִים beschlossenen Vielheit zusammengedacht ist." „Demnach ist in dem Bewußtsein von Gott, welches in der Schrift überall vorausgesetzt wird, zugleich mit dem einen ewigen Ich die Vielheit eines göttlichen Geschlechts im Gegensatze zur körperlichen Welt vorhanden, das ewige Ich in seinem geschichtlichen Verhältnisse zu der Welt des Menschen nicht ohne eine Geistervielheit gedacht." Also nicht durch Naturkräfte und nach Naturgesetzen und in einem unabänderlichen Naturzusammenhange, sondern durch „freie Verwendung jener lebendigen und persönlichen Kräfte", „durch persönliche Wesen waltet Gott, welche der körperlichen Welt gegenüber mit Gott zusammen, also überweltlich, aber Gotte gegenüber als die persönlich lebendigen Mittel seines Waltens gewußt sind." Ohne diese Vorstellung gäbe es keinen Gott der Wunder. Diese Wesen heißen Gottessöhne oder Söhne des Höchsten oder Elohim oder (Ps. 89, 8) Heilige, weil sie keine Leiblichkeit haben, sondern „als Geister gedacht sind, als Wesen, welche eben deshalb über Körperliches Macht haben, weil sie selbst nicht körperlich bedingt sind." „Darum werden sie auch der körperlichen Welt gegenüber mit dem Einen Gott zusammenbefaßt. Da heißen sie denn seine Umgebung, eine Götterversammlung um ihn her." (I. 314—324.)

Es ist also „in der uranfänglichen Anschauung von Gott gesetzte Thatsache, daß Gott, der Ueberweltliche, nicht ist ohne eine Vielheit unter ihm zusammenbefaßter Geister. Dann ist aber auch sein Walten in der körperlichen Welt, der gegenüber sie mit ihm und unter ihm zusammenbefaßt sind, nicht ohne sie zu denken." Das ist bei 1 Mos. 28, 12. Joh. 1, 51. Matth. 26, 53. Ebr. 1, 14 die Voraussetzung. „Und nicht so verhält es sich hiemit, daß Gott nur Außerordentliches anstatt durch die gewöhnlichen Naturkräfte durch Engel wirkt; in dem ganzen Naturleben sieht die Schrift das Walten von Geistern." Das ergiebt sich namentlich aus Ps. 104, 4. Ebr. 1, 7. Joh. 5, 4. Denn „stehen überhaupt hinter den elementaren Kräften der Natur geistige Kräfte und walten in ihnen, so walten sie allerdings auch in allen einzelnen Erscheinungen des betreffenden Gebiets; wie wäre es sonst ein Walten in demselben?" Demnach „gelten auch gewöhnliche und regelmäßige Naturerscheinungen für Wirkungen von Engeln"; man vergleiche „die Apokalypse, in welcher 14, 18 der Engel, welcher über das Feuer Macht hat, und 16, 5 der Engel des Wassers redend eingeführt werden." „Bewahrung und Schädigung des Menschen, insofern er mit

seinem Leben der körperlichen Welt angehört, geschieht durch Wirkung von Geistern", vgl. 1 Mos. 48, 15—16. Ps. 34, 8; Ps. 91, 11—12. Matth. 4, 6; 18, 10. Und „wie in dem Leben des einzelnen Menschen, so auch in dem Gemeinleben der Menschheit und den Gestaltungen und wechselnden Erscheinungen derselben werden Engel waltend gedacht: auch hier handelt es sich ja um Dinge des menschlichen Naturlebens, welchen die Geister, wenn Gott durch sie in der körperlichen Schöpfung überhaupt wirkt, wie allem Anderen innewalten müssen." So Dan. 10, 1 ff., wo wir erfahren, daß „es einen in dem Volke Jehovah's waltenden Geist giebt, dessen Geschäft ist, in dem Naturleben desselben solche Wirkung zu thun, welche der Vollbringung der Gnadengedanken Gottes förderlich werde", und einen anderen Engel, der „sein Wesen in der Heidenwelt, in den Gestaltungen der heidnischen Weltmacht hat, der das jüdische Volk jetzt untergeben ist, die Verwirklichung des Heilsrathschlusses darin zu fördern." „Wie nach der oben aufgezeigten Anschauung da persönliche Geister walten, wo wir nur das Wirken von Naturkräften zu sehen gewohnt sind, eben so finden wir nur ein Walten persönlicher Geister, wo uns nur die wechselnden Stimmungen der Völker und ihrer Machthaber auffällig zu werden pflegen." (I. 324—336.)

Uebrigens weiß die Schrift von Rangordnungen der Engel Nichts; selbst die Cherubim und Seraphim werden, wenigstens im A. T., nicht in ein Rangverhältniß zu den übrigen Geistern gesetzt. Auch von eigentlichen Namen der Engel ist in der Schrift nicht die Rede. Dergleichen gehört der späteren jüdischen Schriftgelehrsamkeit an. (I. 336—348.)

Und weil die Engel und Geister diese Bedeutung haben, haben sie auch ein bestimmtes Verhältniß zum Heidenthum. Paulus theilt daher den Heiden zwar keine besondere Engellehre mit, aber er anerkennt den Heiden gegenüber, daß es „eine Vielheit von Göttern und Herren giebt." Er läugnet 1 Cor. 8, 5 nicht, daß es „eine Göttervielheit" giebt, sondern „stellt dieselbe nur zu der christlichen Erkenntniß von dem einen Gotte und dem einen Herrn in das rechte Verhältniß." Es verhält sich nemlich mit dem Heidenthum so: Auch in dem Heidenthum sind göttlich geistige Mächte wirksam, aber von zweierlei Art. Erstens solche, die Gott entgegen sind, und darum mit Absicht Gott vor den Heiden verdecken, um statt Gottes für die Gottheit zu gelten. Freilich thun sie das nicht ohne Gottes Willen, sondern Gott hat sich in den χρόνοις τῆς ἀγνοίας Apstlg. 17, 30 dem Erkennen der Menschheit entzogen, solche Geister sich um ihn herlegen, durch ihr Walten das seinige verdecken lassen, und so die Heidenwelt dem Walten solcher Geister anheim gegeben. Was zwischen Gott und Israel das Gesetz gewesen, das waren zwischen Gott und der Heidenwelt die in dieser waltenden

Mächte, nemlich das Gott Verhüllende. Nun aber hat Christus dieser Verhüllung ein Ende gemacht, für die Juden durch seinen Kreuzestod, indem er damit den Schuldbrief des Gesetzes zerrissen hat, für die Heiden aber nicht durch seinen Kreuzestod, sondern durch seine Erscheinung, indem sich in seiner Erscheinung Gott den Heiden in unverhüllter Klarheit darstellte, und so jene ihn verdeckenden Geistermächte beseitigte. Dies findet v. H. in Kol. 2, 15. Dem gegenüber aber sind in der Heidenwelt zweitens auch andere Geistesmächte wirksam, wie wir schon aus Daniel gelernt haben, „welche in der Völkerwelt und den Gestaltungen der Weltherrschaft in Eintracht mit dem göttlichen Gnadenwillen walten, und dem Einflusse der demselben entgegen wirkenden Geister der Völker und Reiche widerstehen." Diese das weltliche Reichsgemeinwesen mit dem Reiche Gottes in Eintracht erhaltende Geistermacht, welche vor dem letzten Ende zurücktreten wird, um den bösen Mächten freie Hand zu lassen, findet v. H. in dem *κατέχων* 2 Thess. 2, 5—7. (I. 348—354.)

Aus diesen Schriftstellen ergiebt sich auch, daß „auch die widerstreitenden Erscheinungen des Weltlebens auf einen Widerstreit der sie wirkenden Geister zurückgeführt werden." „Durch sie kommt auch Schlimmes über die Menschen, und werden die Menschen auch zu Schlimmem bestimmt." Nicht daß etwa eine Lehre von bösen Geistern vorauf ginge, welche auf die Gegensätzlichkeit der Welterscheinungen angewendet würde. So wenig ist dies der Fall, daß wir die Frage, woher jener Widerstreit stammt, ganz bei Seite lassen und uns darauf beschränken können, nachzuweisen, wie durch die Schrift hindurch alle, auch die sich widerstreitenden einzelnen Erscheinungen des Weltlebens auf das Wirken der Geister zurückgeführt werden, ohne daß diese darum aufhören, allesammt unter Gott als Vollstrecker seines Willens zusammenbefaßt zu sein." Abwechselnd z. B. heißt es 2 Mos. 12, 13. 23. Ps. 78, 49., daß Gott Egypten schlägt, und daß er es durch den Verderber schlagen läßt. Es sind nicht immer gute Engel, welche zur Bestrafung der Bösen verwendet werden, sondern Satan ist schon Hiob 2, 3 Gottes Feind; aber dennoch ist es „Gott selbst, welcher den Hiob durch ihn schlägt." „Aus dem Allen entnehmen wir, wie alles Uebel nicht bloß, sondern auch aller Anreiz zur Versündigung — denn an jenen Stellen tritt nur eine herrschende Anschauung gelegentlich heraus — auf eine im Dienste Gottes stehende persönliche Ursache zurückgeführt wird. Daß dieselbe darum, weil sie im Dienste Gottes handelt und mit ihrem Wirken einen Willen Gottes vollbringt, für sittlich gut gelten solle, folgt nicht." „Beides, die Qual und den Tod (Apokalypse), bringen arge Mächte über die Welt. Aber sie thun dies nach Gottes Ordnung und Befehl: einer von den sieben Engeln, welche vor Gott stehen, erhält den Auftrag, die vier Würgengel am Euphrat zu lösen." (I. 354—358.)

„Wir finden also, daß die Engel, gute und böse, der Ausrichtung des göttlichen Willens ähnlich dienen, wie die guten und bösen Menschen: die Guten mit Willen, die Bösen, indem sie das Widerspiel Dessen meinen, was Gott will. Was uns aber jetzt angeht, ist einzig dies, daß alle guten und schlimmen Erscheinungen des Weltlebens gleicher Maaßen auf das Walten und Wirken einer Geistervielheit zurückgeführt werden." Aber all dies Thun der Geister ist allein der Naturseite des Menschenlebens zugewendet; namentlich haben sie für sich mit dem Erlösungswerk nichts zu schaffen; nur die für die Hinausführung desselben nöthigen Wirkungen in der Körperwelt werden von ihnen gewirkt. (I. 359—364.)

Aber für das Bisherige sind nur diejenigen Schriftstellen berücksichtigt, „in welchen sich jene ein für alle mal vorhandene unvordenkliche Anschauung von einer unter Gott beschlossenen Geistervielheit bei den mannigfaltigsten Veranlassungen kund giebt." Es giebt nun aber zweitens auch Schriftstellen, welche von Erscheinungen von Geistern sagen und so lehren, daß Geister sind und was sie sind. Diese Erscheinungen von Geistern sind aber wiederum zwiefacher Art.

Zuvörderst kommen Erscheinungen im eigentlichen Sinne vor. Zuerst die Cherube 1 Mos. 3, 24. „Die dort wiedergegebene Ueberlieferung weiß demnach von Wesen, welche für den in der Welt gegenwärtigen und erscheinenden überweltlichen Gott etwas Aehnliches sind, wie der Wagen für den darauf Einherfahrenden. Seine Erscheinung ruhte nicht auf dem Erdboden, sondern schwebte, von schwebenden Wesen getragen, was freilich kein materielles Tragen ist, in freier Bewegung." So erschien Jehovah den ersten Eltern im Paradies, und so blieb er an der Grenze des Gartens gegenwärtig: er „ließ sein Gefährt daselbst nieder und bleiben." Späterhin kommen die Cherube nur im Bilde (in der Stiftshütte) und in den Geschichten der Propheten (Ezechiel, Johannes) vor, aber dies beruht auf jener überlieferten Thatsache Edens. Aus dem Allen zusammengenommen ergiebt sich: „Gottes Gegenwart in oder über der Welt ist es, welche in allen diesen Fällen nicht ohne die Cherube zur Erscheinung kommt." Sie sind aber auch keine bloßen Versinnbildlichungen, sondern geschöpfliche Wesen. „Geschöpfliches Leben, in welches sich die einige Fülle des Wesens Gottes begiebt, um darin zu einer Mannigfaltigkeit von Vermögen zu werden, dient dem ewigen Gotte, sich seiner Welt gegenwärtig zu machen." Es sind ihrer „vier an der Zahl, weil vier die Zahl der Welt ist, welcher sich Gott durch ihre demnach, so zu sagen, vierseitige Vermittelung gegenwärtig macht." „In den vier Thierwesen stellt sich die Geisterwelt dar, wie sich in ihr sein einiges Wesen für die Weltgegenwart vermannigfaltigt." Nachdem aber mit dem Gerichte der großen Fluth die Erde aufgehört hat,

Ort jener wesentlichen Weltgegenwart Gottes zu sein, finden nun nur vorübergehende Erscheinungen Gottes statt, welche sich daher durch Geister, die er sendet (Engel), vermitteln. Die Hagar, Abraham, Jakob, Josua, Gideon, Manoah gewordenen Engelerscheinungen werden besprochen; auch der feurige Busch, der ganze Vorgang auf Sinai; sofern sich daselbst Gottes Gegenwart sinnlich wahrnehmbar machte und bethätigte, werden auf ein Thun der Engel zurückgeführt. Weiterhin trat nun das Prophetenthum an die Stelle der Engelerscheinungen. Für Abraham und Jakob gab es keine menschlichen Sprecher göttlichen Wortes, und für Mose und sein Volk bedurfte es solcher Erscheinungen, durch welche die Grundlegung des heiligen Gemeinwesens handgreiflich auf Gottes Gnadenwillen zurückgeführt wurde. Aber von da an wechseln Engelerscheinungen mit Prophetenworten ab. Bald hören wir nur noch in der Prophetengeschichte von Engelerscheinungen. Die n. t. Geschichte hebt dann wieder mit Engelerscheinungen an, weil mit Verkündigungen, welche nicht durch Menschenmund geredet werden konnten. Dann folgen die Jesu gewordenen Engelerscheinungen nach der Versuchung, in Gethsemane, Joh. 12, 28. 29., am Grabe, nach seiner Auffahrt. In der weiteren Geschichte des N. T. begegnen uns nur zwei oder drei Engelerscheinungen.

Sodann kommen nun aber neben jenen eigentlichen Engelerscheinungen auch solche Fälle vor, wo Propheten und Apostel durch Engelwirkung in Verzückung gesetzt, oder Bilder und Gesichte vorgeführt werden. So außer Apstlg. 8, 26 namentlich Sach. 2, 7., und in der Apokalypse, in welcher „Johannes nicht Jesum selbst mit Augen gesehen, und mit Ohren gehört hat, weder als er die herrliche Menschengestalt zwischen den Leuchtern, noch als er das Lamm vor Gottes Throne sah, sondern ein Engel Gottes und Jesu Christi hat ihn ein Bild unsichtbarer und künftiger Dinge sehen lassen.“ „Aber was von den Gesichten des Sacharja und des Johannes gilt, das gilt nicht von ihnen allein“, sondern „man hat sich überall, wo durch einen innerlichen Vorgang, sei es durch Gesicht oder Wort, eine Einzeloffenbarung geschieht, wenn es auch nicht wie in einem oben erwähnten Falle ausdrücklich heißt, *ἄγγελος κυρίου ἐλάλησεν*, eine durch Engeldienst vermittelte Gotteswirkung zu denken.“ Aber auch hier gehen ihre Wirkungen immer auf die Naturseite des Menschen, und nie schaffen sie die Wiedergeburt und persönlich sittliche Erneuerung desselben. Sie dienen dazu, dem Menschen das Innewerden einer einzelnen Selbstbezeugung Gottes zu vermitteln, sei es, daß ihm Gott seine Gegenwart für den einzelnen Fall wahrnehmbar machen, oder daß er ihm augenfällig seine hülfreiche Macht ohne Menschenhand erzeigen, oder daß er eine einzelne Kundgebung seines Willens oder Erkenntniß seiner Rathschlüsse ohne Men-

schenmund an ihn gelangen lassen will. Nur das Innewerden und Erfahren solcher ohne menschliche Vermittelung geschehenden Selbstbezeugung Gottes wird durch ihren Dienst gewirkt, nicht die gottgewollte Bestimmung des menschlichen Personlebens durch dieselbe." (I. 364—398.)

Das Resultat jener auf unvordenklicher Anschauung beruhenden Schriftaussagen einer Seits und jener Thatsachen von Engelerscheinungen und Engeloffenbarungen anderer Seits ist nun aber das, „daß der Gott der heiligen Geschichte, welcher sich in ihnen den Menschen erweist, der alleinige, alle in der Welt wirksamen Kräfte unter sich beschließende Gott ist, und daß die Kräfte, durch welche dieser Gott in der Welt und in der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen waltet, persönliche Geister sind. Verhält es sich aber so mit der Engellehre der Schrift, so hat dieselbe in unserem Lehrganzen auch eine schriftgemäße Stelle. Denn dann wird Gott in seinem Verhältnisse zur Welt ohne die Geister gar nicht gedacht sein wollen, indem er sich einer Seits durch sie der Welt in der Vielheit ihrer Einzelerscheinungen vermittelt, wie sich dies anders in den Cheruben, anders in dem göttlichen Rathe (der 24 Aeltesten in der Apokalypse), anders in dem Heere der Engel darstellt, während anderer Seits die körperliche Welt nicht mittelst eines ein für alle Mal geordneten Naturzusammenhangs, sondern mittelst persönlich in ihr wirksamer Kräfte Gegenstand des göttlichen Waltens ist: eine Grundanschauung, welche dann für allen weiteren Inhalt des theologischen Lehrganzen der unerläßlich immer gegenwärtige Hintergrund bleibt, und zu welcher sich die in der heiligen Geschichte vorkommenden einzelnen Engelerscheinungen nur wie bestätigende Beispiele verhalten, welche für den Zweck gegeben worden sind, um in diesen bestimmten einzelnen Fällen eine Selbstbezeugung oder Selbstbethätigung Gottes den Menschen, für welche sie geschah, unverkennbar und augenfällig zu machen. Engelerscheinungen gehören der heiligen Geschichte an, Engelwalten aber und Engeldienst ist die immer gleiche Vermittelung Gottes und der körperlichen Welt." Und „diese Anschauung, nach welcher zwischen Gott und der Vielheit der einzelnen Welterscheinungen der vermittelnde Dienst einer Geistervielheit eintritt", leidet dann auch auf die Weltschöpfung Anwendung, wenn auch die Schrift dies nur 1 Mos. 1, 26 geradezu ausspricht. (I. 398—400.)

Diese Geistervielheit aber ist in dem Einen Geiste Gottes beschlossen. Der Geist Gottes wohnt der Welt in ihrer Abzielung auf den Menschen bestimmend inne, aber die Vielheit ihrer Einzelerscheinungen bringt er durch die Geistervielheit hervor. Denn das eine Mal heißt es, Jehovah habe durch schädigende Engel Aegypten geschlagen, und das andere Mal heißt es, Gott mache des Menschen Herrlichkeit durch seinen Geist zu nichte; und daß Jesus seine Wunder durch den Geist Gottes thut, steht dem Glauben des

Centurio; daß er sie durch Kraft über die Engel thue, nicht entgegen. „Dies Verhältniß der Geister zu dem Geiste Gottes stellt sich aber Offenb. 4, 5; 5, 11; 5, 6 in der Weise dar, daß die sieben Geister Gottes vor dem Throne Gottes stehen, die Menge der Geister aber um den Thron her. Und die sieben Augen des Lammes sind die sieben Geister Gottes, ausgesandt über die ganze Erde, wie es auch von den Engeln heißt, daß Gott und Christus sie aussenden. Denn indem Christus in die volle und unbedingte Gemeinschaft des Geistes Gottes eingegangen, sind ihm damit alle Engel zu seinem Dienste unterthan geworden." „Die Schrift läßt also das Werk Gottes als Eines und Ganzes durch den heiligen Geist, alles Einzelne aber, so weit es Machtübung über die körperliche Welt ist, durch der Geister Dienst geschehen. Und dies gilt auch für denjenigen Dienst der Geisterwelt, durch welchen sie als כְּרוּבִים die wesentliche Weltgegenwart Gottes vermittelt. Die sieben Geister Gottes, sagt Oetinger, geben Gott einen Anfang. Wir werden dies so wenden dürfen, daß wir sagen, in der Siebenzahl des Geistes Gottes stellt sich dar, wie sich das einige Wesen Gottes des überweltlichen Schöpfers für seine Weltgegenwart, welche er ja durch seinen Geist übt und bethätigt, in eine Mannigfaltigkeit aus einander legt. Was diese Siebenfachheit des Geistes auf Seiten Gottes, das sind, wie wir oben gesehen haben, die כְּרוּבִים auf geschöpflicher Seite. Die Geisterwelt ist also, auch insofern sich in ihr das einige Wesen Gottes in die Mannigfaltigkeit seiner an der Welt zu bethätigenden Eigenschaften entfaltet, in dem Geiste Gottes beschlossen und in der sich selbst vermannigfaltigenden Einheit desselben zusammenbefaßt; und damit, daß er sie in sich schließt, und so die göttliche Siebenzahl mit der Vierzahl der Welt sich berührt, ist die Stelle gesetzt, wo Gott unserer Welt gegenwärtig ist, und diese Welt ihren Anfang hat." „Die Engel haben also ihre schriftgemäße Stelle da, wo das durch die Schöpfung gesetzte Verhältniß des Menschen und somit der körperlichen Welt zu Gott ausgesagt wird. Während sie in Gott dem Geiste als in dem wirksam gegenwärtigen Lebensgrunde der körperlichen Welt beschlossen sind, ist der Mensch Abbild Gottes des urbildlichen Weltziels. Die Engel sind in dem Verhältnisse des Geistes Gottes, der Mensch ist in dem des urbildlichen Weltziels zu Gott dem überweltlichen Schöpfer befaßt. Mit anderen Worten, die Engel dienen, den ewigen Gotteswillen zu vollbringen, Gegenstand aber dieses ewigen Gotteswillens ist der Mensch." (I. 401—403.)

Unsere Aufmerksamkeit wird hier billig zunächst von den Angaben in Anspruch genommen, welche uns v. H. über die Quellen macht, aus welchen die Aeußerungen der Schrift über

die Engel und Geister fließen. Er nennt da einer Seits die Engelerscheinungen, und dawider haben wir natürlich Nichts einzuwenden. Aber, wenigstens nach v. H., giebt die Schrift auch sehr weit gehende und überaus wichtige Aufschlüsse und Belehrungen über das Verhältniß dieser Geister zu Gott und zur Welt. Woher sind denn diese? das Natürlichste, wenn dem wirklich so wäre, würde ja sein zu denken, daß Gott uns Solches durch das Wort offenbart hätte, es uns durch seine Propheten und seinen lieben Sohn hätte sagen lassen. Aber so ist's nach v. H. nicht gewesen; sondern aus der ersten Engelerscheinung bildete sich bei den Menschen eine „unvordenkliche Anschauung" über Engel und ihr Verhältniß zu Gott und der Welt. In Eden nemlich versichtbarte Gott den Erstgeschaffenen seine Weltgegenwart in den Cherubim, in den vier Thronengeln, auf denen er einherfuhr wie auf einem Wagen, und in solcher Erscheinung blieb er vor den Pforten des Paradieses sichtbar vom Sündenfall bis auf Noah. Da sahen denn die Menschen Gott, wie er durch seine Engel erscheint, und es bildete sich bei ihnen die Anschauung, daß das ewige Ich in seinem Verhältnisse zur Welt nicht ohne eine Geistervielheit zu denken sei. Diese Anschauung aber erhielt sich von jener unvordenklichen Zeit an bis auf die Offenbarung Johannis, und aus ihr fließt, was die Schrift von den Engeln sagt. Nun, wer da glauben kann, daß Gott von Adam bis Noah vor den Pforten des Paradieses auf seinem „Wagen" gehalten hat sichtbarlich, der macht's vielleicht möglich auch dies zu glauben. Wir aber notiren uns einstweilen diesen weiteren Beitrag zur Quellenkunde der heiligen Schrift für das von uns zu sammelnde Material, und fragen für jetzt nur dem Inhalte nach, den v. H. laut diesem Abschnitte seines Schriftbeweises in der Schrift findet.

Um die Welt und den Menschen zu schaffen und zu erhalten ward, wie wir aus dem Vorigen wissen, der Geist Gottes inweltlich, setzte sich zum innewaltenden Lebensgrunde. Aber der Welt als Ganzem wohnt und waltet so der Geist Gottes

als Einer inne; wie kommt es nun zu den einzelnen Creaturen und einzelnen Erscheinungen in der Welt? Der Eine Geist Gottes legt sich in eine Mannigfaltigkeit von Geistern aus einander, entfaltet sein einiges Wesen, vermannigfaltigt sich selbst zu einer Geistervielheit. Diese Geister, geschöpfliche Wesen, aber ohne Leiblichkeit, sind einer Seits in dem Einen Geiste Gottes zusammenbefaßt, ein göttliches Geschlecht, eine Götterversammlung um Gott her; anderer Seits sind sie die persönlich lebendigen Kräfte und Mittel, durch welche Gott in der Welt waltet. Alles, was in der Welt und im Naturleben des Menschen wird und geschieht, ist durch sie vermittelt. Ausgeschlossen von ihrem Wirkungskreise ist nur das Personleben des Menschen, und daher auch was der Heilsordnung, der Wiedergeburt und dem Glauben angehört, denn wir wissen ja, daß der Geist Gottes im Gebiete des menschlichen Personlebens nicht bestimmend wirkt. Aber in der Welt und in dem Naturleben des Menschen wirken die Geister bestimmend. Da wird auch Alles durch sie gewirkt. Weil Gott nicht ist ohne diese in ihm befaßte Geistervielheit, so ist auch Gottes Walten in der Welt nicht ohne diese Geistervielheit zu denken. Nicht bloß das Außerordentliche wird durch sie gewirkt, sondern auch das Gewöhnliche und Regelmäßige, überhaupt alle und jede Erscheinungen und Veränderungen der körperlichen Welt. Und nicht bloß da sind diese Geister thätig, wo sie als Engel erscheinen, sondern auch da, wo wir nur Naturkräfte oder politische Mächte wirksam sehen, denn Erscheinungen von Engeln kommen allerdings nur auf dem Gebiete der Offenbarung vor, aber Engelwalten und Engeldienst ist die immer gleiche Vermittelung Gottes und der körperlichen Welt. Demnach ist die Welt durch die Engel geschaffen. Und sie wirken fort in der Geschichte der Natur: sie stehen hinter den elementaren Kräften der Natur und walten in ihnen, sie sind „die persönlich lebendigen Naturkräfte“ (I. 181). Eben so im geschichtlichen Leben der Menschheit: wo uns nur die wechselnden Stimmungen der Völker und ihrer Machthaber auffällig

zu werden pflegen, da wirken vielmehr Engel. Durch sie wird auch Schlimmes gewirkt, an Menschen und durch Menschen. Aber auch alle Erscheinungen Gottes, und auch alle Offenbarung Gottes sind durch diese Engel vermittelt. So lehrt v. H. von den Engeln, oder vom Geist und den Geistern.

v. H. beginnt und schließt diese Ausführung seiner Engellehre mit Aeußerungen, welche auf ihre Wichtigkeit aufmerksam machen. Während er die ganze Schrift durchforscht, und von der immanenten Wesenstrinität Nichts darin eigends gelehrt findet, findet er hier „Thatsachen, welche lehren, daß Geister sind und was sie sind." Es ist nach seiner Meinung in dieser Engellehre eine Grundanschauung gegeben, „welche für allen weiteren Inhalt des theologischen Lehrganzen der unerläßlich immer gegenwärtige Hintergrund bleibt." Sie hat ihm daher auch in der Dogmatik eine schriftgemäße Stelle, und zwar da, wo vom Verhältnisse des Menschen und der körperlichen Welt zu Gott zu reden ist. Und er tadelt die Dogmatiker hart, wenn sie wie Schleiermacher nur anhangsweise auf sie zu sprechen kommen. Letzteres Factum ist nun richtig: nicht allein Schleiermacher, sondern alle Dogmatiker haben bisher die Lehre von den Engeln mehr oder weniger nebensächlich behandelt; Keiner hat ihr die Stellung einer „Grundanschauung", eines wesentlichen Bindegliedes im Zusammenhange christlicher Lehre gegeben. Es fragt sich nur, ob die Bescheidenheit v. H.'s daraus mit Recht folgere, daß alle Dogmatiker im Irrthum gewesen bis auf ihn? Freilich, wenn v. H. im Inhaltlichen seiner Engellehre Recht hätte, so würde er auch darin Recht haben, daß er ihr solche Bedeutung beimißt. Wenn wirklich wahr wäre, daß Gott nicht gedacht sein will ohne eine Geistervielheit, und daß er Alles, was er in Welt- und Naturleben wirkt, durch Engelwalten und nie ohne dieses wirkt, daß also der Mensch in dem ganzen Gebiete seines Seins nach Geist, Seele und Leib zwischen Gott und sich die Engel hat, — gewiß, da könnten wir nicht dabei stehen bleiben, Schiller zu bedauern, daß er diese Wiederkehr

der schönen Zeit, da „eine Dryas lebt in jedem Baum", nicht erlebt hat, sondern eine eigenthümliche Besorgniß müßte uns ergreifen um das Denken der Christenheit, welches durch viele Jahrhunderte Gott so gedacht hat, wie er nach der Schrift nicht gedacht sein will, und geglaubt hat ihres Gottes eignen Finger in der Geschichte der Welt zu spüren und seinen recht eignen Zorn im Wetter, während da doch nur die Engel sind, in welche der Ueberweltliche, der sonst nicht an die Welt kommen kann, sich selbst vermannigfaltigt hat, um inweltlich zu werden. Da es uns aber hart fällt, eine solche allgemeine Verirrung des christlichen Denkens anzunehmen, so möchten wir vorweg für möglicher halten, daß v. H. seiner Seits sich irre. Und so bestätigt sich's bei näherem Augenschein.

Zwei Punkte in dieser Engellehre v. H.'s sind es, die wir beanstanden müssen: Erstens, daß Gott Alles und Jedes in der körperlichen Welt durch Engelwalten wirke und anders auch nicht wirken könne; zweitens, daß der Eine Geist Gottes sich selbst zur Geistervielheit vermannigfaltigt habe.

Für den ersten Satz, daß Gott Alles in der körperlichen Welt durch Engel wirke, hat v. H. nur den Inductionsbeweis: weil Gott hie und da durch Engel gewirkt hat, weil gesagt wird, daß Dies und Jenes durch Engel gewirkt sei oder werde, so muß Gott alles Derartige durch Engel wirken. Das folgt aber nicht. Bei 1 Mos. 28, 12 und allen ähnlichen Stellen ist nicht mehr vorausgesetzt, als daß Gott, wenn und wo er will, auch Engel zum Dienst in der Welt und zum Verkehr mit den Menschen gebraucht. Weil die Wasser im Teich Bethesda von einem Engel bewegt wurden, werden noch nicht alle Wasser von Engeln bewegt; und weil Offenb. 14, 18; 16, 5 Engeln für eine besondere Ausrichtung Macht über Feuer und Wasser gegeben wird, giebt es darum noch nicht expresse Feuerengel und Wasserengel; weil Jakob 1 Mos. 48, 16 von einem Engel weiß, der ihn behütet hat, weil Ps. 34, 8 uns tröstet, daß Gott auch Engelhülfe senden könne, weil Ps. 91, 11—12 die-

selbe Hülfe einem bestimmten Einzelnen in Aussicht stellt, daraus folgt nicht, daß alle Bewahrung und Schädigung des Menschen im Gebiete des Sichtbaren durch Engel gewirkt werde. Und Ps. 104, 4 mag gesagt sein, was da will, so ist wenigstens das nicht damit gesagt, daß alle Flammen und Winde verwandelte Engel sind. Und wenn in Matth. 18, 10 auch wirklich so Viel gesagt sein sollte, daß Gott alle Kindlein um ihrer allgemeinen Hülflosigkeit willen von Engeln hüten läßt, so folgt doch daraus wieder nicht, daß in dem Winde, der um den First meines Daches spielt, ein Engel erscheinen müsse. Vollends folgt aus Dan. 10, 1 ff. nicht, daß ein für alle Mal alle geschichtlichen Bewegungen durch hinter den Völkern und politischen Machthabern stehende Engel gewirkt würden. Alle diese Thatsachen und Aeußerungen berechtigen in keiner Weise dazu, einen allgemeinen Satz daraus zu machen, und zu sagen, daß Gott Alles in der fraglichen Sphäre durch Engel wirke. Und doch bleibt v. H. dabei nicht stehen, sondern schreitet zu dem noch viel weiter greifenden Satze fort, daß Gott in der Welt und dem Naturleben des Menschen gar nicht anders wirken kann als durch Engel: sein Walten in der Welt ist ohne sie nicht zu denken, sie sind dem Ueberweltlichen die nothwendige Vermittlung für sein inweltliches Walten. Und dieser Satz wird so hingestellt, ohne einen Schriftbeweis auch nur zu versuchen, wie denn allerdings auch keiner beizubringen ist. Also, während die Schrift nur bezeugt, daß Gott, wo und wann er in einzelnen Fällen will, in seinem Wirken und Walten in der Welt des Menschen sich des Dienstes seiner Engel bedient, geht v. H. über den Inhalt der Schrift mit den zwei weiteren Behauptungen hinaus, daß Gott Alles in der Welt durch Engel wirke, und daß er auch an solche Vermittelung gebunden sei. Wie äußerst bedenklich das aber ist, werden wir am besten sehen, wenn wir v. H. in einige Anwendungen hinein folgen, welche er selbst im Obigen von diesen seinen Annahmen macht.

v. H. will uns seine Engellehre durch Vortheile, die sie

gewähre, empfehlen: so erscheine das Walten Gottes in der Welt nicht als ein durch blinde Naturkräfte nach unabänderlichen Naturgesetzen sich vollziehendes, sondern als freie Verwendung *lebendiger* persönlicher Kräfte; so nur gebe es einen Gott der Wunder. Aber dies Alles ist doch nur scheinbar. Von „freier" Verwendung ist wohl nicht recht zu reden, wenn Gott ohne diese Vermittelung nicht wirken kann. Die Naturgesetze sind doch wenigstens keine nothwendigen Vermittelungen für Gott, um an die Welt zu kommen. Auch wird ja Keiner, der den Glauben an einen persönlichen Gott festhält, die Naturgesetze unabänderlich nennen: Gott kann so gut die Naturgesetze suspendiren und ändern, als persönlichen Engeln andere Befehle geben. In dieser Beziehung wäre also wenig Unterschied. Der Begriff des Wunders aber scheint uns sogar durch diese Doctrin von den Engeln nicht nur nicht besser, sondern schlechter gestellt zu werden. Der Begriff des Wunders erfordert immer das Moment des unmittelbar persönlichen Eingreifens und Handelns Gottes, der die von ihm gemachten Ordnungen der Natur durchbricht, entweder durch eigne That, oder so, daß er Geschöpfen, Menschen oder Geistern, Macht giebt sie mit von ihm gewirkter oder zugelassener That zu durchbrechen. Wenn man nun die Naturgesetze ganz abläugnet, Gott gar nicht unvermittelt in der Welt handeln läßt, und Alles, das Gewöhnlichste wie das Ungewöhnlichste, durch Engel gewirkt werden läßt, so ist Alles Wunder; und wenn Alles Wunder ist, so ist Nichts Wunder. — Eben so kommt es zu stehen, wenn v. H. seine Engellehre auf den Begriff der Offenbarung anwendet. Alle Erscheinung nicht nur, sondern auch alle Offenbarung Gottes ist ihm durch Dienst der Engel vermittelt: wo immer durch Gesicht oder Wort eine Einzeloffenbarung geschieht, da haben wir uns eine durch Engeldienst vermittelte Gotteswirkung zu denken. Der Beweis dafür wird wieder im Wege der Induction geführt: Weil Apostelgesch. 8, 26. Sach. 2, 7. und in der Apokalypse Engel den Aposteln und Propheten Offenbarungen vermitteln,

so dehnt v. H. dies auf alle Fälle aus. Aber Nichts giebt ihm ein Recht, bei jedem prophetischen „der Herr sprach zu mir" einen Engel zu suppliren, und alles Schauen der Propheten, alles Reden Gottes mit seinen Menschen von Mund zu Ohr, jedes Sprechen des heiligen Geistes in den Herzen der Männer Gottes zu streichen zu Gunsten seiner Engelvermittelung. Schriftgrund ist also dafür nicht vorhanden. Nun aber nehme man hinzu, daß dann nach v. H.'s Theorie dem Propheten, der eine Offenbarung empfängt, nichts Anderes widerfährt, als dem Rauch aus meinem Schornstein, den der Wind kräuselt, denn beiden widerfährt Engelwirkung. Und weiter bedenke man, daß die Engel nur „die persönlich lebendigen Naturkräfte" sind. Was wird denn da aus der Offenbarung, die von persönlich lebendigen Naturkräften gewirkt wird, wie eben Alles? Wir müssen doch auch das zu v. H. Anschauungen von Offenbarung und Schrift notiren. In Summa aber ziehen wir uns aus diesen Anwendungen, welche v. H. von seiner Engellehre auf Wunder und Offenbarung macht, das Resultat, daß durch dieselbe einer Seits Gott und Gottes persönliches Wirken und Walten von der Welt durch die zwischengeschobenen Engel abgeschieden, in die Ueberweltlichkeit zurückgedrängt, anderer Seits Wunder und Offenbarung gleich dem Alltäglichsten durch persönlich lebendige Naturkräfte gewirkt und folglich zu diesem Alltäglichsten herabgezogen erscheinen.

Natürlich, wenn Alles in der Welt und im Naturleben des Menschen durch Engel, und zwar durch bestimmendes Innewalten derselben gewirkt wird, so muß auch das Schlimme und Böse durch sie gewirkt werden. So finden wir denn diese Consequenz auch wirklich gezogen und Das, was oben über das Wirken der Erscheinungen des Bösen durch den Geist Gottes gesagt war, hier auf die Geister und Engel übertragen, oder vielmehr mittelst der Engellehre fortgesetzt. Denn der Eine Geist Gottes wirkt die Erscheinungen des Bösen neben den Erscheinungen des Guten, aber in der Geistervielheit, in welche der

Eine Geist Gottes sich vermannigfaltigt, sind gute und böse Engel, von denen die einen die Erscheinungen des Guten, die anderen die Erscheinungen des Bösen wirken, und so erklären sich alle die widerstreitenden Erscheinungen des Weltlebens. Wie dieser Unterschied von guten und bösen Engeln in die Geistervielheit hinein kommt, das läßt v. H. für jetzt noch unerörtert: man könne das auch hier noch zur Seite liegen lassen, da so Viel ganz gewiß sei, daß auch die die Erscheinungen des Bösen wirkenden Engel unter Gott als Vollstrecker seines Willens zusammenbefaßt sind, und das Böse, was sie thun, im Dienste Gottes thun. Von dem Allen lehrt nun die Schrift nur so Viel, daß es auch böse Engel giebt, und daß Gott auch über diese bösen Engel Macht behält und hat, um das von ihnen angerichtete Böse wieder in die Wege seiner Weltregierung zurückzuzwingen. Alles was darüber hinausgeht, hat kein Schriftfundament. Erstens ist das, daß alle Erscheinungen des Bösen im Welt- und Naturleben durch Engel gewirkt werden, wiederum nur durch Induction herausgebracht; die Schrift erzählt nur einzelne Beispiele, wo sie Solches thun. In Wirklichkeit nimmt auch v. H. dies nicht auf Grund der Schrift, sondern in Folge seiner anderweiten Voraussetzungen an: wenn der Mensch in seinem Naturleben unfrei, allewege bestimmt ist, so bleibt allerdings Niemand übrig, der die Erscheinungen des Bösen auf diesem Gebiete wirken könnte, als die Engel. Wir aber, die wir die Unterscheidung v. H.'s von Personleben und Naturleben wenigstens für nicht richtig angewendet halten, müssen doch festhalten, was uns der Augenschein lehrt, daß auch Menschen Erscheinungen des Bösen im Gebiete der körperlichen Welt und ihres eignen Naturlebens wirken. Zweitens kehren nun die schon oben gerügten, über das Maaß hinausgehenden Ausdrücke über den Antheil, den Gott und sein Geist an den Erscheinungen des Bösen haben, hier wieder. Unserer Meinung nach wäre es doch unerläßlich gewesen, hier Antwort auf die Frage zu geben, woher denn in die Geistervielheit, in welche der Eine Geist

Gottes sich entfaltet hat, dieser Widerstreit guter und böser Geister kommt, ob er daher kommt, daß gleich bei der Selbstdifferenziirung des Geistes Gottes und durch dieselbe die einen Geister gut und die anderen böse geworden sind, wo denn der Ursprung des Bösen schließlich in Gott selbst und der Unterschied zwischen Gut und Bös nur ein relativer wäre, oder ob er daher kommt, daß, nachdem ursprünglich alle Geister gut waren, später etliche davon fielen und böse wurden. Hierauf zu antworten, wäre um so nöthiger gewesen, als jetzt die übertriebenen Beschreibungen des Antheils Gottes an den Erscheinungen des Bösen den Leser fast zu der Annahme nöthigen, daß v. H. die erste Alternative halte. Da indessen v. H. hierüber erst weiterhin reden will, so haben wir einstweilen für gewiß zu nehmen, daß die zweite, mit christlichem Theismus allein verträgliche Antwort die seine sei. Aber um so mehr müssen wir denn auch die das Verhältniß Gottes zum Bösen beschreibenden Ausdrücke, zu denen v. H. hier greift, rügen. Es ist über das Maaß geredet, wenn v. H. auch die bösen Geister allesammt unter Gott als die Vollstrecker seines Willens zusammenbefaßt sein läßt. Zwar ist hier der Ausdruck vorsichtig gefaßt: nur „unter" Gott sollen sie befaßt sein, so daß man das Richtige darunter verstehen könnte, daß auch die bösen Geister der Macht Gottes unterworfen bleiben. Aber wir werden nur nachher über dies Maaß der Vorsicht weit hinausgerissen, wenn es dann heißt, daß die Geistervielheit „in" dem Einen Geiste Gottes beschlossen, zusammenbefaßt sei, daß der Geist Gottes die Geisterwelt „in sich schließt", ohne daß die bösen Geister davon ausgenommen werden. Der Teufel und sein Heer sind nicht in dem Einen Geiste Gottes beschlossen und zusammenbefaßt. Weiter heißt es, daß auch die bösen Geister, da selbst, wo sie die Menschen zum Bösen anreizen, als die Vollstrecker des Willens Gottes, im Dienste Gottes handeln. Auch dies ist über das Maaß geredet: der Teufel und seine Dämonen stehen unter der Macht, aber nicht im Dienste Gottes; es ist das Zweierlei;

Gott hält sich nicht den Teufel und sein Heer, um durch sie die widerstreitenden Erscheinungen im Weltleben zu wirken. Auch versucht Gott Niemanden zum Bösen. Gegen das Alles ist zu wiederholen, was wir oben wegen des Antheils Gottes an den Erscheinungen des Bösen in der Welt bemerkt haben.

Eine eigenthümliche Anwendung macht v. H. von seiner Engellehre auf das Heidenthum. Wir können uns da, wenn wir von seiner das christliche Gefühl verletzenden Erklärung von Kol. 2, 15 bis auf Weiteres absehen, seinen Ansichten von einer Seite her anschließen. Die ganze ältere Kirche hat von dem Heidenthum die Ansicht gehabt, daß der Teufel und seine Dämonen die Gottvergessenheit der Menschen benützt haben, um hinter den Naturgewalten und hinter den Mächten des ethischen Lebens, unter welche der Mensch sich beugte, als er Gott vergessen hatte, sich selbst göttlich verehren zu lassen. Diese Ansicht der ganzen alten Kirche halten wir für schriftgemäß und richtig, und soweit sich v. H.'s Ansicht vom Heidenthum hiemit deckt, pflichten wir ihr bei. Sodann stimmen wir v. H. auch darin bei, daß Gott seine waltende Hand auch im Heidenthum gehabt habe, um auch da die Wege seines Reiches zu fördern, wenn gleich wir nicht für bewiesen achten, daß Gott dies allewege durch Engel gethan habe, und dahin gestellt sein lassen, ob der *κατέχων* 2 Theff. 2, 5—7 richtig aufgefaßt sei. Dagegen müssen wir widersprechen, wenn v. H. es so darstellt, als ob Gott selbst jene Aeffung der Heidenwelt durch den Teufel und seine Dämonen veranstaltet habe, als ob er sich seiner Seits dem Erkennen der Menschheit absichtlich entzogen, den Teufel und seine Dämonen sich um ihn herlegen, ihn den Heiden verdecken gelassen habe. Gott hat sich nie den Menschen weiter entzogen, als sie selbst in ihrer Sünde ihn flohen; er hat sich auch den Heiden laut der Schrift vielfältig und unausgesetzt bezeugt; an ihnen lag's, daß sie ihn nicht fühlten noch fanden, Alles aber, was er da gethan, beschränkt sich auf das Zulassen und strafende Dahingeben. Bei v. H. muß nur weiter gegriffen werden,

weil ihm auch der Teufel und sein Heer „im Dienste Gottes" stehen, was aber nicht wahr ist. Sodann haben die Heiden nicht gewußt, daß es der Teufel und seine Dämonen waren, welche sich von ihnen dienen ließen; sie hielten sich an die Mächte der Natur und des ethischen Lebens, die sie gewahrten, und meinten diese zu verehren. Noch viel weniger haben sie von dem Walten Gottes in ihrer Welt zum schließlichen Heile, und daß dies Engel thäten, gewußt. Also konnten auch die Apostel, als sie das Gebiet des Heidenthums betraten, nicht den Heiden ihre Göttervielheit zugeben, und sich begnügen, „dieselbe nur zu der christlichen Erkenntniß von dem einen Gotte und dem einen Herrn in das rechte Verhältniß zu stellen". Denn von der Geistervielheit, die es wirklich gab, von den guten und bösen Engeln wußten die Heiden Nichts; die Göttervielheit aber, die sie sich dachten, war eine fingirte; also mußte ihnen die erste kund gethan und die zweite genommen werden, und Beides hat die Lehre der Apostel gethan. Weil v. H. dies übersieht, und daneben das Heidenthum direct von Gott veranstaltet sein läßt, so kommt es bei ihm wirklich so zu stehen, als ob das Heidenthum so in der Wahrheit sei, und nur in quali et quanto in das Christenthum herübergenommen, nur mit dem Christenthum und seinem Einen Gott zusammen genommen zu werden brauche. Das heißt denn doch etwas weit gehen in dem Aufsuchen der Wahrheit im Heidenthum.

Alles aber, was wir an der Lehre v. H.'s über das Verhältniß der Engel zur Welt haben beanstanden müssen, wird nun erst recht schlimm durch Das, was er zweitens von ihrem Verhältniß zu Gott lehrt. Zwar sagt v. H., daß die Engel geschöpfliche Wesen seien, aber wir wissen, daß ihm Schaffen nicht ein durch das allmächtige Wort und Sprechen Gottes Ins-Dasein-rufen ist, sondern Gott setzt, was er schafft, aus sich heraus. Dem entsprechen nun auch die von dem Verhältnisse der Engel und Geister zu Gott gebrauchten Ausdrücke: geschöpfliche Wesen sind die Cherube, aber „geschöpfliches Leben, in

welches sich die ewige Fülle des Wesens Gottes begiebt, um darin zu einer Mannigfaltigkeit von Vermögen zu werden", damit sich der ewige Gott so seiner Welt gegenwärtig mache; „in den vier Thronwesen vermannigfaltigt sich sein einiges Wesen für die Weltgegenwart"; „in der Geisterwelt entfaltet sich das einige Wesen Gottes in die Mannigfaltigkeit seiner an der Welt zu bethätigenden Eigenschaften"; in ihr „vermannigfaltigt die Einheit des Geistes Gottes sich selbst" — das sind die Ausdrücke, die von dem Ursprunge der Geister und Engel und von ihrem Verhältnisse zu Gott gebraucht werden. Da mag man nun, um sich vorstellig zu machen, wie sich v. H. den näheren Proceß denkt, zu diesem oder zu jenem der bei ähnlichen Grundanschauungen gebrauchten Ausdrücke, zur Emanation, oder zur Selbstdifferenziirung Gottes und dergleichen greifen. Die näheren Angaben v. H.'s schwanken selbst hin und her: bald wird ihm die einige Fülle des Wesens Gottes, indem sie sich in die Cherubim begiebt, zu einer Mannigfaltigkeit von Vermögen, so daß also die Cherubim persönliche Vermögen, Kräfte Gottes sind; bald entfaltet sich das einige Wesen Gottes, indem es die Geisterwelt aus sich heraus setzt, in die Mannigfaltigkeit seiner Eigenschaften, so daß also die Geister und Engel die persönlich gewordenen Eigenschaften Gottes sind. Immer aber läuft es darauf hinaus, daß die Engel und Geister nicht im kirchlichen Sinne von Gott geschaffen sind, sondern daß der Eine Geist Gottes sich selbst in eine Geistervielheit begeben, sich selbst zu der Vielheit von Geistern entfaltet hat. Diese so aus dem Geiste Gottes herausgesetzte Geistervielheit bleibt dann aber in dem Einen Geiste Gottes befaßt und beschlossen, so daß sie eine Götterversammluug, ein göttliches Geschlecht in Gott ist. Und nun nehme man hinzu, daß laut Obigem nicht allein die bösen Geister mit so in dem Geiste Gottes beschlossen sind, sondern daß auch diese Geister hinter allen Erscheinungen und Veränderungen der Welt stehen, ja die „persönlich lebendigen Naturkräfte" selbst sind. Wie voller Ernst mit dem Letzteren gemacht

weil ihm auch [illegible] Gott und Welt zu einander zu stehen stehen, [illegible] zeigt recht deutlich, was zu Anfang unseres obigen nicht [illegible] unter ganz unberechtigter Verweisung auf Hiob welch[illegible] v. H. [illegible] Nr. 13 vom Winde sagt: Der Wind ist eine Erscheinung des Geistes Gottes, sofern derselbe als von Gott ausgehender Lebensodem in der körperlichen Welt wirksam gegenwärtig ist, und der Wind verhält sich demnach zu dem Geiste Gottes ähnlich, wie des Menschen Geist sich zum Geiste Gottes verhält. Nach dem Allen wird denn wohl die Frage erlaubt sein: ob solche Lehraufstellungen die Grenzabscheidung zwischen Theismus und Pantheismus richtig ziehen? und kein Unbefangener wird die Frage zu bejahen wagen.

Schriftgrund ist natürlich dafür nicht gegeben. Daß das im Namen Elohim nicht liegt, daß das den Cherubim 1 Mos. 3, 24 nicht abzusehen war, bedarf keiner Worte. Und die sieben Geister Gottes in der Apokalypse, und die sieben Augen des Lammes sagen im Mindesten Nichts davon, daß der Eine Geist Gottes sich in eine Vielheit von Geistern Gottes vermannigfaltigt habe, sondern sie zielen auf die sieben Gemeinden, welche die ganze Kirche darstellen, und sagen, daß der Eine und untheilbare Geist Gottes ganz in jeder der sieben Gemeinden sei, und daß das Auge des Herrn jeder derselben zugewendet sei. Alle anderen Stellen der Schrift sagen nur, daß Gott ein Heer von Engeln und Geistern geschaffen habe, und daß er dieses Heeres Herr sei. Von dem Punkte aber, auf welchen es in der v. H.schen Engellehre ankommt, daß der Eine Geist Gottes sich selbst zu einer Geistervielheit entfaltet habe, steht Nichts geschrieben, dafür ist auch ein Schriftbeweis nicht einmal versucht, ist kein Schriftgrund gegeben.

Wir sahen oben, wie durch Das, was v. H. über das Verhältniß der Engel zur Welt lehrt, Gott hinter den Engeln in die Ueberweltlichkeit zurückgedrängt wird, indem er nicht ohne Vermittelung in der Welt soll handeln und wirken können. Im Gegensatze hiezu und dennoch in natürlicher Folge davon wir

Gott auf der anderen Seite durch Das, was v. H. über das Verhältniß der Engel zu Gott lehrt, auf ungehörige Weise mit seinem Sein in die Welt hineingezogen. Die Engel sind des Geistes Gottes entfaltetes Selbst, diese Engel aber walten und weben in Feuer, Luft und Winden, so kommt eine Inweltlichkeit Gottes heraus, die mit theistischen Voraussetzungen nicht verträglich ist. Ein Beispiel haben wir eben an dem Winde gehabt. Ein anderes Beispiel ist Das, was v. H. über die sogenannte Weltgegenwart Gottes sagt. Wir haben bereits zwei Mal (S. 199. 288., vgl. Schriftbeweis I. 180 ff., 206 ff.) davon gehört, und müssen bitten, daß der geneigte Leser das dort Gesagte sich hier wieder vergegenwärtigen wolle. Die Geschichte, die uns v. H. an diesen drei Stellen erzählt, ist kurz diese: In Eden hat sich Gott den Erstgeschaffenen mittelst der Cherubim sichtbar gemacht; und nach dem Sündenfalle bis hin zur Fluth hat Gott diese Cherubim vor den Pforten des Paradieses bleibend halten lassen, und sich so in ihnen den Menschen gezeigt; bis dahin ist Gott mithin der Welt wesentlich gegenwärtig gewesen. Mit dem Gericht der großen Fluth aber hat Gott die Erde verlassen, um königlich im Himmel zu thronen; von da an macht sein Verkehr mit der Welt sich so, daß er zur Erde hernieder und zum Himmel hinauffährt; und so erscheint er nun nicht mehr in den bleibenden Cherubim, sondern in einzelnen Engelerscheinungen. Weiter tritt dann neben die Engelerscheinungen das Prophetenwort, durch welches sich Gott immer häufiger und reichlicher bezeugt, während die Engelerscheinungen abnehmen, bis endlich Gott selbst in seinem Sohne erscheint. Durch diese Geschichte, wie Gott sich der Welt gegenwärtig mache, will v. H. uns das erste Mal zeigen, wie sich darin das Kommen Gottes in die Welt in seinem Sohne selbst vorbilde, das zweite Mal, wie Alles in Gott und in der Welt auf den Menschen abziele, und jetzt zum dritten Male, wie Gott sich durch die Geister der Welt gegenwärtig mache. Als Selbstvorbildungen des Kommens Gottes in die Welt können wir nun, wie be-

reits bemerkt, die Cherubim- und die Engelerscheinungen nur in sehr untergeordnetem Grade gelten lassen, denn damit, daß Engel erscheinen, ist immerhin nicht gesagt noch verbürgt, daß einmal der Sohn Gottes selbst erscheinen wird. Und auch davon, wie fern Alles auf den Menschen abziele und wie fern nicht, haben wir oben gesprochen. Es interessirt uns also nur noch, was v. H. im Zusammenhange mit seiner Engellehre darüber vorträgt, wie Gott sich der Welt gegenwärtig gemacht habe. Wir können aber auch da Manches übergehen, was v. H. unseres Erachtens zutreffend ausgeführt hat. So stimmen wir z. B. Dem bei, was er über das Verhältniß der Verkündigungen durch Engel zum Prophetenwort und darüber sagt, wie die Engel da eintreten, wo nach der heilsgeschichtlichen Lage die menschlichen Sprecher göttlicher Rede fehlen. Uns kommt es namentlich nur auf Das an, was er von Gottes Weltgegenwärtigkeit in den Cherubim bis zur Fluth, und von dem seitdem eingetretenen Thronen Gottes im Himmel sagt. Zuvörderst finden wir, was uns v. H. davon erzählt, nicht exegetisch fundirt. Daß Gott sich den Erstgeschaffenen im Paradiese durch die Cherubim sichtbar gemacht habe, steht nirgend; im Gegentheil verkehrt er ohne Engelvermittelung mit ihnen. Daß Gott in den Cherubim sich selbst vor die Pforten Edens gestellt habe, steht auch nirgend, sondern ist aus der Stellung zum Throne Gottes geschlossen, welche späterhin den Cherubim beigelegt wird; mit Unrecht, denn damit, daß Gott Engel, die irgendwann auch als seine Thronengel dienen, irgend wohin stellt, bindet er sich noch nicht selbst an diesen Ort. Noch weniger ist gesagt, daß Gott die Cherube dahin gestellt habe, um sich durch sie sichtbar zu machen, sondern es ist ausdrücklich gesagt, daß es geschah, um die sündigen Menschen vom Paradiese abzuhalten. Auch daß Jehovah in den Cherubim bis zur großen Fluth hin vor den Pforten Edens gestanden, ist aus 1 Mos. 3, 23 nicht zu entnehmen, selbst wenn man glaubt, da unter dem Fliehen vor dem Angesichte Gottes eine Ortsveränderung verstehen zu müssen. Endlich, daß Gott

in der Fluth die Erde verlassen, und den Himmel eingenommen, seinen Wohnort verändert habe, wird man in Ps. 29, 10 und darin, daß Noah eine עֹלָה darbringt, und daß nach 1 Mos. 11, 5; 17, 22 Gott hinauf und hernieder fährt, nur finden, wenn man es einmal darin finden will. Aber auch in dogmatischer Beziehung finden wir diese Anschauungen bedenklich. Allerdings wird das Verhältniß Gottes zur Welt des Menschen ein anderes, als es in Eden war. Aber diese Veränderung besteht nicht darin, daß Gott nicht mehr oder in anderer Weise der Welt gegenwärtig wäre, sondern darin, daß Gott sich den Menschen in anderer Weise bezeugt, in anderer Weise mit ihnen verkehrt. Es ist das eben Zweierlei: gegenwärtig ist Gott der Welt immer in derselben Weise, aber die offenbarende Selbstbezeugung, das Verkehren Gottes mit den Menschen ist anders den unschuldigen, anders den schuldig gewordenen Menschen gegenüber. Sodann tritt dies andere Verhalten Gottes zu den Menschen, die Entfernung des Menschen von Gott, nicht erst mit dem Gericht der Fluth ein, sondern mit dem Sündenfall; bei der Fluth wird nur das anders, daß Gott ein Gericht vollzieht, welches er bisher verspart hat, aber die Entfremdung zwischen Gott und dem Menschen — und die ist es doch, welche die v. H.sche Darstellung meint — ist mit der Sünde selbst gegeben. Sehen wir indessen von diesen exegetischen und dogmatischen Bedenken ab, und gehen wir auf die Darstellung v. H.'s ein, so müssen doch die mit den gewöhnlichen Vorstellungen von dem Wesen Gottes unverträglichen Ausdrücke auffallen, in denen da von Gott geredet wird. Was die prophetischen Gesichte über die Cherube sagen, wenn die Schrift vom Hinauf- und Herniederfahren, vom Wohnen und Thronen Gottes redet, das Alles wird in starrster Wirklichkeit genommen, und es kommt zu Ausdrücken, wie: der Himmel wird der Ort Gottes; Gott macht die Erde zur Stätte seiner sichtbaren Gegenwart; Eden war die Stätte Gottes, von wo aus er über die Welt waltete; Kain kann sich durch Ortsveränderung dem An-

gesichte Gottes entziehen; Gott wohnt erst auf Erden, dann über dem Himmel, fährt auf und nieder; Gottes Erscheinung ruhte nicht auf dem Erdboden, sondern schwebte, von schwebenden Wesen getragen, was freilich kein materielles Tragen (!) ist, in freier Bewegung; Gott läßt sein Gefährt an der Grenze Edens nieder u. s. w. Solch Hineinziehen Gottes in die Räumlichkeit und Sinnenfälligkeit ist denn doch ein Realismus, dem gegenüber Einen Sehnsucht nach den „gotteswürdigen Vorstellungen" der alten Rationalisten anwandeln könnte. Allerdings ist es nicht sowohl Gott selbst, sondern es sind die Cherube, in denen Gott sichtbar wird, fährt, schwebt, den Ort verändert: „Der Ueberweltliche giebt sich in der entsprechenden Erscheinung seiner überweltlichen Herrlichkeit inweltlich zu schauen". Aber da diese Cherube und Engel Vermannigfaltigungen des Geistes Gottes sind, so ist es ja doch immer wieder Gott selbst, der in ihnen fährt, schwebt u. s. w. und wir haben an diesen Consequenzen den Beweis dafür, daß es mit dieser Inweltlichkeit Gottes in den Geistern seine rechte Art nicht hat. Diese Bedenken sind auch durch das Schriftbew. II., 512 ff. Ausgeführte nicht erledigt. Es liegt eben so: Hofmann hält wie überhaupt so auch hinsichtlich der Engel den rechten Begriff des Schaffens nicht fest. So entsteht ein Schwanken darüber, ob die Engel geschaffene selbständige Wesen, oder Emanationen des Geistes Gottes sind. Und so weit sie selbständige Geschöpfe sind, scheiden sie Gott von der Welt ab, der hinter sie zurück tritt; so weit sie in dem Einen Geiste Gottes befaßt sind, ziehen sie Gott selbst in die Inweltlichkeit herein.

Wir sind am Ende mit Dem, was v. H. von Gott, Trinität, Schöpfung, Verhältniß Gottes zur Welt lehrt, und können recapituliren. So lehrt v. Hofmann: Es existirt von Ewigkeit her in Gott ein innergöttliches Verhältniß, von dem wir aber weiter Nichts wissen, als daß ein Ich da war, welches ὁ θεός heißt, und ein zweites, welches θεὸς πρὸς τὸν θεόν war, aber weder der Logos noch der ewige und eingeborne Sohn genannt wird, noch auch ewiglich vom Vater gezeugt ist, und

ein drittes, welches der Geist heißt, aber nicht vom Vater und Sohne ewiglich ausgeht; und dies innergöttliche Verhältniß war ewiger Weise ein in sich gleiches. Dies innergöttliche Verhältniß ist von Ewigkeit her für das Verhältniß Gottes zum Menschen, denn von Ewigkeit her hat Gott den Willen, daß der Mensch Gottes werde: der Mensch ist der einzige Gegenstand des ewigen göttlichen Liebeswillens, und Gott hat für diesen Gegenstand, von dem er ewiglich will, daß er werde, den ewigen Gegenstand an dem *θεὸς πρὸς τὸν θεόν* in ihm selber; der Mensch ist das Ziel des göttlichen Rathschlusses, und für dies Ziel ist der *θεὸς πρὸς τὸν θεόν* das ewige Urbild. Um nun diesen Gegenstand seines ewigen Willens, den Menschen, herzustellen, will Gott den Menschen und für den Menschen eine auf ihn allein abzielende Welt schaffen. Zu dem Zwecke begiebt sich das innergöttliche Verhältniß in eine geschichtliche Selbstvollziehung, und wird dadurch, nachdem es ewiger Weise in sich gleich gewesen war, in sich ungleich in folgender Weise: der *ὁ θεός* bestimmt sich als der überweltliche Schöpfer, der *θεὸς πρὸς τὸν θεόν* als das urbildliche Weltziel, und der Geist als der inweltlich wirksame Lebensgrund. In Folge dieses Vorgangs in Gott setzt Gott erst die Welt für den Menschen und dann den Menschen aus sich heraus. Der Mensch wird zum Abbilde des urbildlichen Weltziels gemacht, denn er empfängt Naturleben und Personleben, vermöge welches letztern er frei bewußtes Ich ist und seine Weltumgebung beherrscht, so daß er als solches sich zu seiner Welt verhält wie Gott zu der Welt überhaupt. Hierin besteht seine Gottesbildlichkeit. Als darauf der Mensch in Sünde fällt, wird auch das urbildliche Weltziel nach gehöriger Vorbereitung selbst Mensch, um den Menschen zu erlösen und so den Menschen in sich und sich in dem Menschen zu vollenden. Der Geist Gottes wird, von Gott gesendet, inweltlich, und wohnt der Welt inne als ihr immanenter Lebensgrund, und zwar so, daß er der Welt und dem Naturleben des Menschen bestimmend innewaltet, alles darin Be-

schlechtlich von ihm verschiedenen Weibes in der Weise zu Theil, daß damit er selbst, indem das Weib aus einem Theile seines Körpers geschaffen wurde, ein anderer, nemlich ein für die Zusammengehörigkeit mit dem Weibe gebildeter Mann ward." „Sonach wird es nicht gegen den Sinn der Erzählung sein, die Stelle, von wo der Körpertheil zur Bildung des Weibes entnommen worden, nach der Thatsache zu bestimmen, daß der Erstgeborne dadurch zum Manne des Weibes verändert worden ist. Doch mag dies hier — dahin gestellt bleiben." Das will nach „Weissagung und Erfüllung", auf welche verwiesen wird, sagen: Gott nahm dem geschlechtslos geschaffenen Menschen, nachdem er ihn hatte in Schlaf fallen lassen, (nicht eine Rippe, sondern) Das weg, was ihm an der Stelle des Unterleibes saß, machte daraus das Weib, und schloß dem Menschen die Stätte wieder zu mit Fleisch und mit dem, was ihn von nun an zum Manne machte. (I. 403—407.)

Daß Das, worauf es in dieser Ausführung ankommt, in der Schöpfungsgeschichte keinen Grund noch Anhalt hat, achten wir nicht nöthig nachzuweisen, da Jeder es sieht, dem das System nicht die Augen krank gemacht hat, daß er nicht mehr das Einfache, sondern doppelt und dreifach sieht. In dieser Beziehung sprechen wir nur unseren Schmerz darüber aus, daß Die, die Meister in Israel sein wollen, mit dem Beispiel solcher Phantasieexegese vorangehen; und notiren außerdem, was v. H. über den Ursprung der Geschichte der Schöpfung des Weibes angiebt. Dieselbe beruht nemlich nach v. H. auf Ueberlieferung: als der Mensch aus jenem Schlafe erwachte, sah er ja das Weib, und wie er selbst an seinem Leibe verändert war, und wußte so wie es Alles gekommen, und erzählte es weiter, woher denn auch wir es wissen. Auch nicht übel! Sehen wir aber von dem Mangel des Schriftgrundes ab, so fügt sich auch dieses Theosophem dem System ganz gut ein. Auf der einen Seite geht es im richtigen Tractus weiter: Wie das innergöttliche Verhältniß sich in eine geschichtliche Selbstvollziehung begiebt, und der Eine Geist Gottes sich in eine Vielheit von Geistern gleich persönlich lebendigen Naturkräften vermannigfaltigt, und die zweite Person der Trinität sich in der Schöpfung des geschlechtslosen Menschen selbst vollzieht, so erschließt sich nun weiter der geschlechtslos gewordene Mensch zu Mann und Weib, und so zur Menschheit. Auf der anderen Seite dient diese Anthropogonie nicht wenig, um den Sündenfall und was daran hängt systemgerecht zu machen. Es schließt daher auch v. H. das zweite Lehrstück mit der Bemerkung: „Wie aber in der biblischen Erzählung die Schöpfung des Weibes auf der Grenzscheide zwischen der Erschaffung und der Sünde des Menschen steht, so auch in unserem Lehrganzen." Das werden wir denn aber auf den folgenden Artikel versparen müssen.

I.

Etliche Bemerkungen zu der Schrift des Herrn Consistorialrath Kraußold „Amt und Gemeinde in der evangelisch-lutherischen Kirche"*), insonderheit über die Frage, wem die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche das Kirchenregiment zuschreiben.

Herr Consistorialrath Kraußold liefert in der bezeichneten Brochure eine abermalige Widerlegung der Lehre des sel. Höfling vom geistlichen Amte, welche bekanntlich darin ihr Eigenthümliches hat, daß sie dieses Amt in die Function des Predigens und Sacramentverwaltens setzt, die ursprünglich der ganzen Gemeinde eignen, und dann erst von derselben bestimmten Personen soll übertragen sein.

Im Norden Deutschlands, namentlich in den Umgebungen des Schreibers dieser Zeilen, scheint es jetzt, 8 Jahre nach dem ersten Erscheinen des bekannten Höfling'schen Werks, kaum noch eines solchen Streites gegen dasselbe zu bedürfen; es dürften hier zu Lande nur noch Wenige sein, die der Höfling'schen Lehre vom Amte zugethan sind; doch in Bayern mag sich das anders verhalten. Außer Löhe und seinen Freunden scheint da bislang fast Alles, namentlich die Erlanger Facultät beinahe ausnahmslos, sich mit Höfling in der Beantwortung der Amtsfrage identificirt zu haben. Daher ists erfreulich, daß ein so bedeutender Mann, wie Herr Consistorialrath Kraußold, jetzt auch den Irrthum erkennt. Möge er viele Nachfolger finden! In Beziehung auf die Erlanger Theologen scheint freilich dieser Wunsch, nach

*) Der vollständige Titel ist dieser: Amt und Gemeinde in der evangelisch-lutherischen Kirche. Ein Beitrag zur endlichen Lösung der Amtsfrage auf dem Grunde der lutherischen Symbole. Von Dr. A. Kraußold, Consistorialrath und Hauptprediger zu Baireuth. Erlangen 1858, Verlag von Andreas Deichert. (Zweites Heft der theologischen Zeitfragen.)

schlechtlich von ihm verschiedenen Weibes in der Weise zu Theil, daß damit er selbst, indem das Weib aus einem Theile seines Körpers geschaffen wurde, ein anderer, nemlich ein für die Zusammengehörigkeit mit dem Weibe gebildeter Mann ward." „Sonach wird es nicht gegen den Sinn der Erzählung sein, die Stelle, von wo der Körpertheil zur Bildung des Weibes entnommen worden, nach der Thatsache zu bestimmen, daß der Erstgeborne dadurch zum Manne des Weibes verändert worden ist. Doch mag dies hier dahin gestellt bleiben." Das will nach „Weissagung und Erfüllung", auf welche verwiesen wird, sagen: Gott nahm dem geschlechtslos geschaffenen Menschen, nachdem er ihn hatte in Schlaf fallen lassen, (nicht eine Rippe, sondern) Das weg, was ihm an der Stelle des Unterleibes saß, machte daraus das Weib, und schloß dem Menschen die Stätte wieder zu mit Fleisch und mit dem, was ihn von nun an zum Manne machte. (I. 403—407.)

Daß Das, worauf es in dieser Ausführung ankommt, in der Schöpfungsgeschichte keinen Grund noch Anhalt hat, achten wir nicht nöthig nachzuweisen, da Jeder es sieht, dem das System nicht die Augen krank gemacht hat, daß er nicht mehr das Einfache, sondern doppelt und dreifach sieht. In dieser Beziehung sprechen wir nur unseren Schmerz darüber aus, daß Die, die Meister in Israel sein wollen, mit dem Beispiel solcher Phantasieexegese vorangehen; und notiren außerdem, was v. H. über den Ursprung der Geschichte der Schöpfung des Weibes angiebt. Dieselbe beruht nemlich nach v. H. auf Ueberlieferung: als der Mensch aus jenem Schlafe erwachte, sah er ja das Weib, und wie er selbst an seinem Leibe verändert war, und wußte so wie es Alles gekommen, und erzählte es weiter, woher denn auch wir es wissen. Auch nicht übel! Sehen wir aber von dem Mangel des Schriftgrundes ab, so fügt sich auch dieses Theosophem dem System ganz gut ein. Auf der einen Seite geht es im richtigen Tractus weiter: Wie das innergöttliche Verhältniß sich in eine geschichtliche Selbstvollziehung begiebt, und der Eine Geist Gottes sich in eine Vielheit von Geistern gleich persönlich lebendigen Naturkräften vermannigfaltigt, und die zweite Person der Trinität sich in der Schöpfung des geschlechtslosen Menschen selbst vollzieht, so erschließt sich nun weiter der geschlechtslos gewordene Mensch zu Mann und Weib, und so zur Menschheit. Auf der anderen Seite dient diese Anthropogonie nicht wenig, um den Sündenfall und was daran hängt systemgerecht zu machen. Es schließt daher auch v. H. das zweite Lehrstück mit der Bemerkung: „Wie aber in der biblischen Erzählung die Schöpfung des Weibes auf der Grenzscheide zwischen der Erschaffung und der Sünde des Menschen steht, so auch in unserem Lehrganzen." Das werden wir denn aber auf den folgenden Artikel versparen müssen.

I.

Etliche Bemerkungen zu der Schrift des Herrn Consistorialrath Kraußold „Amt und Gemeinde in der evangelisch-lutherischen Kirche"*), insonderheit über die Frage, wem die symbolischen Bücher der lutherischen Kirche das Kirchenregiment zuschreiben.

Herr Consistorialrath Kraußold liefert in der bezeichneten Brochure eine abermalige Widerlegung der Lehre des sel. Höfling vom geistlichen Amte, welche bekanntlich darin ihr Eigenthümliches hat, daß sie dieses Amt in die Function des Predigens und Sacramentverwaltens setzt, die ursprünglich der ganzen Gemeinde eignen, und dann erst von derselben bestimmten Personen soll übertragen sein.

Im Norden Deutschlands, namentlich in den Umgebungen des Schreibers dieser Zeilen, scheint es jetzt, 8 Jahre nach dem ersten Erscheinen des bekannten Höfling'schen Werks, kaum noch eines solchen Streites gegen dasselbe zu bedürfen; es dürften hier zu Lande nur noch Wenige sein, die der Höfling'schen Lehre vom Amte zugethan sind; doch in Bayern mag sich das anders verhalten. Außer Löhe und seinen Freunden scheint da bislang fast Alles, namentlich die Erlanger Facultät beinahe ausnahmslos, sich mit Höfling in der Beantwortung der Amtsfrage identificirt zu haben. Daher ists erfreulich, daß ein so bedeutender Mann, wie Herr Consistorialrath Kraußold, jetzt auch den Irrthum erkennt. Möge er viele Nachfolger finden! In Beziehung auf die Erlanger Theologen scheint freilich dieser Wunsch, nach

*) Der vollständige Titel ist dieser: Amt und Gemeinde in der evangelisch-lutherischen Kirche. Ein Beitrag zur endlichen Lösung der Amtsfrage auf dem Grnnde der lutherischen Symbole. Von Dr. A. Kraußold, Consistorialrath und Hauptprediger zu Baireuth. Erlangen 1858, Verlag von Andreas Deichert. (Zweites Heft der theologischen Zeitfragen.)

dem Aufsatze im Julihefte der Zeitschrift für Protestantismus und Kirche, der sich entschieden gegen Kraußold erklärt, und wieder mit allem Nachdruck die Höfling'sche Lehre vertritt, seiner Erfüllung noch sehr fern zu stehen. Es soll nach diesem Artikel (S. 29) wenig austragen, wenn auch „die solenne göttliche Einsetzung des Amts" geläugnet wird, solange man nur nicht in Abrede stellt, daß das Amt nach Gottes Willen und Befehl geübt werde; das letzte geschehe auch von Höfling und seinen Anhängern nicht. — Ihnen ist aber das Amt nur so von Gott gewollt, wie dasselbe auch z. B. von der Confirmation prädicirt werden kann, auf welche die von dem heiligen Geiste geleitete Kirche allerdings mit innerer Nothwendigkeit geführt ist. Indeß Jedermann sieht an diesem Beispiele, wie groß der Unterschied zwischen solcher mittelbaren und einer unmittelbaren göttlichen Stiftung ist. Wäre die Confirmation durch einen ausdrücklichen Befehl des Herrn ins Leben gerufen, so wäre sie ein Sacrament, was sie jetzt nicht ist. Ueber einen solchen Unterschied verlohnt es sich wohl der Mühe zu streiten, und Herr Kraußold verdient unsern Dank, daß er den Kampf abermals aufgenommen hat.

Das Verhältniß von geistlichem Amte und allgemeinem Priesterthum, welches in der vorliegenden Frage nothwendig in Betracht kommt, ist von Kraußold im Ganzen richtig bestimmt, wiewohl das Wahre des ersten doch noch nicht tief genug gefaßt zu sein scheint. Ich würde es nicht unterschreiben, wenn es S. 95, 96 heißt: die Schmalkaldischen Artikel, welche sagen, die Ordination von einem gewöhnlichen Pastor geschehen sei nach göttlichem Rechte gültig, hätten eben so gut sagen können: die Ordination von jedem christlichen Laien geschehen; oder wenn S. 86 erklärt, „die Kirchen- und Bußzucht falle allerdings der Gemeinde zu" (im Gegensatz zum geistlichen Amte). Es liegt nach meiner Auffassung wesentlich in dem Begriffe des Amtes, daß demselben die Ordination zusteht, die, gewiß auch in Luthers Sinn, nur ausnahmsweise und im Nothfall von Laien

geübt werden mag; und nicht minder, daß dieses Amt bei der Kirchen- und Bußzucht leitendes Organ der freilich nicht ausgeschlossenen Gemeinde ist.

Wiewohl ich unter den Ersten gewesen bin, welche öffentlich als Bestreiter der Höfling'schen Amtstheorie aufgetreten sind, und namentlich in meiner bei Sorge in Osterode erschienenen kleinen Schrift: „das Amt des N. T. nach Lehre der Schrift und der lutherischen Bekenntnisse, 9 Thesen", das Wesentliche zur Widerlegung seiner Lehre glaube beigebracht zu haben, so hat Herr Consistorialrath Kraußold dieser Arbeiten doch nur ein paar Mal erwähnt, wo er auf einzelne vor mir ausgesprochene Sätze einen, wie mir scheinen will, nicht allzu gerechten Tadel wirft.

Das Uebrige lasse ich auf sich beruhen, da es für die Sache selbst von keiner Erheblichkeit ist. Aber in Betreff eines Punktes ist mir ein Irrthum Schuld gegeben und von Herrn Kraußold die entgegengesetzte Behauptung aufgestellt, wo es sich um eine Frage von großer Wichtigkeit handelt. Nach meiner Ueberzeugung schreiben die lutherischen Symbole mit dem Kirchendienste (d. i. Predigt, Sacramentsverwaltung, Amt der Schlüssel) den Bischöfen oder Inhabern des geistlichen Amtes auch das Kirchenregiment zu, legen ihnen dasselbe bei jure divino. Namentlich behaupte ich (das Amt des N. T. u. s. w. S. 25, 26.), daß in den Worten: Conf. Aug. Art. 28. §. 53: „Ad haec respondent, quod liceat episcopis seu pastoribus ordinationes facere, ut res ordine gerantur in ecclesia (Ausgabe von Müller, S. 67) ein wesentlicher Theil des Kirchenregiments, als dem Amte jure divino zugehörend, angegeben wird. Das leugnet Kraußold. Er will freilich nicht mit Höfling in der Stelle Eph. 4, 11 ποίμενες καὶ διδάσκαλοι trennen, als zwei verschiedene, nicht in einem Amte vereinigte Functionen, da er zugesteht, daß den pastoribus et ministris ein gewisses praeesse in Beziehung zu den Gemeinden allerdings eigne; aber er fährt fort (S. 30): „Ebenso unrichtig ist es, mit Münchmeyer das

im 28. Art. der Augsb. Conf. enthaltene „licet pastoribus ordinationes facere, als ein gleichgeltendes Moment dem Amte zuzuzählen, während dies offenbar nach dem Vorausgegangenen zu den Stücken gehört, quae episcopis jure divino non competunt.“ Darüber ist also kein Streit zwischen uns, ob den Bischöfen und Geistlichen das ordinationes facere zukommt; das steht ja expressis verbis da. Wir gehen nur darüber aus einander, ob dieses ordinationes facere ihnen jure divino, oder humano zusteht; ich behaupte das erste, Kraußold das letzte. Ist meine Behauptung richtig, so folgt, daß die Augsburgische Confession den Bischöfen, dem Amte, auch das Kirchenregiment wie den Kirchendienst, zuschreibt, denn es fehlt dann kein wesentlicher Theil des Kirchenregiments mehr. Hat aber Kraußold Recht, so ist auch erwiesen, daß nach den Symbolen unsrer Kirche das Kirchenregiment, wenigstens ein wesentlicher Theil desselben, irgendwo anders hinfallen muß, als an die Bischöfe, da ihnen ja ein integrirendes Stück desselben, das jure ordinationes facere, nicht nach göttlichem Rechte zugehören würde. Daraus erhellt, daß die Differenz zwischen mir und meinem verehrten Freunde wichtig genug ist; derselbe hat denn auch seine Lehre über das Subject des Kirchenregiments nicht zurückgehalten. In der 8. Thesis erklärt er, das Kirchenregiment sei lediglich Resultat der kirchlichen Verfassungsentwickelung, die symbolischen Bücher enthielten nichts darüber, wem das Kirchenregiment von Gott und Rechtswegen zukomme.

Untersuchen wir denn die Sache genauer. Wir haben zu erforschen, in welchem Sinne das wichtige licet episcopis seu pastoribus ordinationes facere, ut res ordine gerantur in ecclesia von der Augustana gemeint ist, ob es sich wirklich so verhält, wie Herr Consistorialrath Kraußold glaubt, daß dieses Stück den Bischöfen eben so wenig nach göttlichem Rechte zukommt, wie die vorher (§. 29) genannten cognoscendae certae causae, videlicet matrimonii, aut decimarum etc., in denen sie die jurisdictio nur humano jure haben.

Herr Consistorialrath Kraußold ist den Beweis für seine Ansicht schuldig geblieben. Zwar wenn es so wäre, wie S. 93 der Kraußold'schen Schrift berichtet wird, daß „unter den certis causis" namentlich angeführt wären mit den causae matrimonii aut decimarum dann auch cerimoniae, leges de cibis, feriis, gradibus ministrorum seu ordinibus etc., so möchte der Beweis geliefert sein; denn von den certis causis, §. 29, heißt es ausdrücklich, daß die Bischöfe hanc jurisdictionem habent humano jure. Aber nachdem §. 29 dies ausgeführt hat, fährt nun §. 30 so fort: Praeter haec disputatur, utrum episcopi seu pastores habeant jus instituendi caerimonias in ecclesia et leges de cibis, feriis, gradibus ministrorum etc. condendi. Da ist das „praeter haec", mag es nun auf das nächst Vorhergehende, oder auf Alles, wovon bisher, als zur potestas ecclesiastica gehörend, die Rede gewesen ist zu beziehen sein, nicht die Formel, welche geeignet gewesen wäre, wenn etwas hätte genannt werden sollen, was auch noch unter die vorhererwähnten certae causae gezählt werden sollte. Man lese nur die beiden §§. 29 und 30 im Zusammenhange, und man wird sich davon noch mehr überzeugen. Die C. A. geht dann allerdings ausführlich auf den Unterschied ein, ob diese unter dem Namen traditiones zusammengefaßten den Cultus betreffenden Institutionen aufgerichtet sind, als zur Seligkeit nothwendig, oder bloß um der äußern Ordnung willen; und das Recht traditiones, die zur Seligkeit nothwendig sein sollten, aufzurichten, wird den Bischöfen oder Pfarrern auf das Bestimmteste abgesprochen. Wenn dann aber Kraußold fortfährt: „bezüglich der zweiten jedoch (nämlich der ordinationes, ut res ordine gerantur in ecclesia) wird das Recht den Bischöfen oder Pastoren nicht geradezu abgesprochen" (wofür nach S. 30 auch könnte gesetzt werden: es kommt ihnen nicht jure divino, sondern nur humano zu); so thut das der Sache keine Genüge. Es wird dann zwar citirt C. A. XXVIII., 53: „Liceat episcopis seu pastoribus facere ordinationes, ut res ordine gerantur in ecclesia" etc.

Und wenn der Satz wirklich so anfinge in der Augustana, so möchte Kraußold Recht haben, daß nach derselben die Bischöfe das fragliche Recht nur von Menschen her hätten; denn dann würde zu übersetzen sein: „Es möge ihnen gestattet sein", und das gestattende Subject könnte dann unmöglich ein andres, als ein menschliches sein; denn im Namen Gottes zu sprechen: „liceat", darf sich Niemand herausnehmen. Allein die Worte in der Confession lauten vollständig so: Quid igitur sentiendum est de die dominica et similibus ritibus templorum? Ad haec respondent quod liceat episcopis seu pastoribus ordinationes facere, ut res ordine gerantur in ecclesia etc., da gestaltet sich die Sache ganz anders. Nun entsteht der Conjunctiv in „liceat" durch die oratio indirecta, und es ist nun zu übersetzen: darauf geben die Unseren die Antwort, daß die Bischöfe oder Pastoren dürfen (der deutsche Text hat in demselben Sinne „mögen") Ordnungen machen u. s. w. Es steht ihnen frei, sie haben das Recht, dies zu thun. Nun kann gefragt werden: Wer hat ihnen diese Freiheit, dieses Recht gegeben? Wir antworten unbedingt, Gott; diese Macht der Bischöfe oder Pastoren ruhet auf einem jus divinum. Gehen wir, um die Richtigkeit der Antwort zu beweisen, noch etwas weiter in den Zusammenhang des betreffenden Artikels der Augustana ein.

Auch die Augustana folgt der Unterscheidung von potestas ordinis und potestas jurisdictionis, wiewohl sie den erst in der Apologie vorkommenden Terminus (S. p. 288 der Ausg. von Müller §. 13) noch nicht hat. Zuerst führt sie die Stücke auf, welche die potestas ordinis ausmachen; sie nennt die potestas, aus welcher die einzelnen Stücke resultiren, die potestas clavium, und beschreibt dieselbe nach dem Evangelium so: sie sei potestas seu mandatum Dei, praedicandi evangelii, remittendi et retinendi peccata, et administrandi sacramenta. Wonach dieselbe also diese 3 Stücke umfaßt: Evangelium predigen, Sünden vergeben oder behalten, Sacramente verwalten (XXVIII., §. 5). — Dann wird davor gewarnt, diese potestas mit der potestas

civilis zu verwechseln. Es wird §. 19 bemerkt, daß die Bischöfe dermalen freilich auch eine potestas civilis oder gladii besäßen, — sie waren ja weltliche Regenten, — aber diese potestas civilis gehe ihr eigentliches Bischofsamt nichts an, sie besäßen dieselbe nicht ex mandato evangelii (= jure divino), sondern jure humano, als welche ihnen von den Königen und Kaisern zur bürgerlichen Verwaltung ihrer Güter geschenkt sei. — Nun erst kommt die Confession auf den andern Theil der den Bischöfen, als solchen, zustehenden potestas, die potestas jurisdictionis. Ecclesiastica jurisdictio nennt die Confession dieselbe, und fordert, daß die eben erwähnte weltliche Herrschaft (imperium) der Bischöfe nicht mit derselben verwechselt und vermischt werden soll. Von dieser jurisdictio ecclesiatica heißt es dann weiter: Porro secundum evangelium, seu, ut loquuntur, de jure divino, nulla jurisdictio (sc. ecclesiastica) competit episcopis ut episcopis, hoc est his, quibus est commissum ministerium verbi et sacramentorum (als der erste Theil der potestas episcoporum), nisi remittere peccata (was schon §. 5 mitgenannt war, aber auch hieher gezählt werden kann, wie es zu der auch in der Apologie l. l. §. 13 vorzugsweise als potestas jurisdictionis gezählten Uebung der Kirchenzucht und Excommunication in nächster Verbindung steht), item cognoscere doctrinam et doctrinam ab evangelio dissentientem rejicere, et impios, quorum nota est impietas, excludere a communione ecclesiae sine vi sed verbo; hic necessario et de jure divino debent eis ecclesiae praestare obedientiam (§§. 21. 22). Hier haben wir zwei neu hinzugekommene Stücke: 1. Lehre urtheilen und dem Evangelio widersprechende Lehre verwerfen; 2. Gottlose aus der christlichen Gemeinde ausschließen —, welche recht eigentlich dem Kirchenregimente angehören, darum war die jurisdictio episcoporum ut episcoporum auf die genannten Stücke ausdrücklich beschränkt, weil zu damaliger Zeit die Bischöfe factisch auch außer dem jus gladii, welches sie als Landesherren besaßen, noch eine jurisdictio civilis übten, die man ihnen nicht als

Landesherren, sondern als Bischöfen zuschrieb, wogegen aber die Confession protestiren muß; nämlich in allen Sachen, welche irgendwie eine Verbindung mit dem Geistlichen und Kirchlichen hatten, von denen namentlich die causae matrimonii et decimarum erwähnt werden. Ueber diese causae erklärt sich die Augustana §. 29 also: Si quam habent aliam vel potestatem vel jurisdictionem in cognoscendis certis causis, videlicet matrimonii aut decimarum etc., hanc habent humano jure, ubi cessantibus ordinariis coguntur principes, vel inviti suis subditis jus dicere, ut pax retineatur.

Nun folgt die Stelle, um welche sich unsre ganze Untersuchung dreht, §§. 30—53. Es erscheint als eine baare Unmöglichkeit, die caerimoniae, von denen jetzt anfängt gehandelt zu werden, auch zu den certae causae, von denen §. 29 redete, wie Kraußold S. 93 will, zu zählen. Auch wird das „praeter haec" als Uebergangsformel, wie sich jetzt zeigt, nicht bloß auf §. 29 bezogen werden dürfen, sondern auf Alles, wovon bisher geredet ist. Geredet aber ist von 4 Gegenständen: 1. potestas clavium (§. 5); 2. potestas gladii (§. 19); 3. jurisdictio episcoporum ut episcoporum (§. 20 sqq.); 4. potestas vel jurisdictio in cognoscendis certis causis (§. 29), — welche damals sämmtlich zu der Competenz der Bischöfe gehörten, wiewohl mit sehr verschiedenem Recht, nur Nr. 1 und 3 secundum evangelium seu, ut loquuntur, de jure divino (§. 21). Nachdem alle diese Stücke gehörig betrachtet sind und über dieselben entschieden ist, bleibt nun nur noch Eine Frage übrig, was von den caerimoniae seu traditiones zu halten sei. Daß die Confession erst so am Ende und wie anhangsweise auf diesen Punkt kommt, mag darin seinen Grund haben, weil bei den Unsern diese Cerimonien und Traditionen wegen des argen Mißbrauchs sehr übel berüchtigt waren, so daß es zuweilen ist, als möchten sie dieselben am liebsten ganz wegschaffen; nur daß sie dann doch wieder die Unmöglichkeit davon erkennen. Sie unterscheiden also zwischen solchen traditiones, welche zu Erlangung der

Seligkeit dienen wollen, und solchen, welche gemacht werden, ut ordine res gerantur in ecclesia. Von den ersten sagen sie: Sie sind ganz zu verwerfen, Niemand in der Kirche hat das Recht, sie aufzurichten; von den letztern aber: den Bischöfen oder Pastoren steht es zu, dieselben festzustellen. Es fragt sich Quo jure?

Sie gehören nicht zur potestas gladii, auch nicht zu den cognoscendae certae causae, welche nur eine entfernte Verwandtschaft mit der Kirche haben, sondern sind unstreitig zu den rein kirchlichen Gegenständen zu zählen. Daher werden wir auch nicht irren, wenn wir das Recht der Bischöfe, facere tales ordinationes ut res ordine gerantur in ecclesia, welches ganz unumwunden (§. 53) den Bischöfen zugestanden wird, zu der ecclesiastica jurisdictio rechnen (§. 20), und dabei auch von diesem Theile der jurisdictio ecclesiastica halten, daß sie ihnen eben sowohl jure divino zustehe, wie das Uebrige. Sie dürfen freilich ihre traditiones nicht dem Worte Gottes gleichstellen, nicht auch von diesen anwenden das Wort Luc. 10, 16: Wer euch höret, der höret mich, nicht dieselben gleich dem Worte Gottes und den heiligen Sacramenten für unabänderlich erklären, was die Apologie p. 288, §. 14 ff. so nachdrücklich zu bedenken giebt; aber doch gehört es zu der ihnen göttlich beigelegten Amtsbefugniß, daß sie das Recht haben, solche menschliche Einrichtungen, um der guten Ordnung willen, zu treffen. Wenn die Apologie a. a. O. §. 15 also sagt: in confessione addidimus, quatenus liceat eis condere traditiones, videlicet non tamquam necessarios cultus, sed ut sit ordo in ecclesia propter tranquillitatem, so kann nicht zweifelhaft sein, wozu dies hinzuzufügen ist; zu nichts Anderem, als zu der den Bischöfen von dem Evangelium beigelegten jurisdictio, so daß sie dies dann auch nach demselben Rechte besitzen, wie die ganze jurisdictio, nämlich nach göttlichem.

Die Bischöfe können nach Auffassung der Augsburgischen Confession gewiß nur jure divino befugt sein, Ordnungen ohne

Beschwerde der Gewissen in der Kirche zu machen. Bei den beiden Stücken, welche sie damals nicht nach göttlichem Rechte hatten, wird ausdrücklich erwähnt, woher ihnen dieselben gekommen seien. Von dem jus gladii ist aufs Bestimmteste gesagt (§. 19), sie hätten dasselbe nicht ex mandato evangelii, sed jure humano, und wird dann auf den Ursprung dieses Rechts hingewiesen, nämlich die Schenkung der Könige und Kaiser. Ganz ähnlich findet es sich da, wo des Antheils der Bischöfe an der jurisdictio civilis Erwähnung geschieht, bei den causis matrimonii et decimarum etc., da heißt es ganz unzweideutig (§. 29): cessantibus ordinariis coguntur principes, vel inviti, suis subditis jus dicere, ut pax retineatur, nachdem vorher auch von dieser jurisdictio der Bischöfe gesagt ist: hanc habent humano jure. Und dasselbe wird in den Schmalkaldischen Artikeln wiederholt. Da lesen wir (Ausg. der luth. Symbole von Müller, S. 343, §. 77), daß diese Jurisdiction, namentlich in Ehesachen, wohl nach kanonischem, aber doch nur nach menschlichem, und gar nicht einmal sehr altem Rechte den Bischöfen zustehe, denn aus dem Codex und den Novellen Justinians folge, daß die Ehegerichtsbarkeit damals bei der bürgerlichen Obrigkeit gewesen sei. Dann wird fortgefahren: et jure divino coguntur magistratus mundani haec judicia exercere, si episcopi sint negligentes. Bei diesen beiden Theilen der damals bestehenden potestas episcoporum ist also nicht verschwiegen, wem sie eigentlich gehören, und daß sie den Bischöfen nur jure humano derzeit eigneten. Da, wie oben gezeigt, die Befugniß der Bischöfe ordinationes facere, ut res ordine gerantur in ecclesia, nicht zu der jurisdictio in cognoscendis certis causis, videlicet matrimonii aut decimarum etc. kann gerechnet werden, so wäre es durchaus nöthig gewesen, und würde gewiß nicht von der Augustana unterlassen sein, es zu erwähnen, wenn dieselbe den Bischöfen nur jure humano, nicht divino hätte zugestanden werden sollen; es würde dann auch derjenige genannt sein, der der eigentlich rechtmäßige Träger derselben wäre und

von dem dieselbe an die Bischöfe gekommen wäre. Oder will man sagen: es ist eben gar Keiner, der ein jus divinum auf das facere ordinationes hat? das würde sich aber aus der Schrift leicht widerlegen lassen, und wenn die Confession diese Ansicht gehabt hätte, da sie doch für die Bischöfe ein „Licet iis ordinationes facere“ ausspricht, so würde sie um so eher verpflichtet gewesen sein, sich darüber deutlich zu erklären. Es ist ja auch ganz undenkbar, daß die eine Hälfte des Kirchenregiments, die Ausübung der Kirchenzucht und des Bannes, wozu auch das cognoscere doctrinam zu rechnen ist, nach der Confession (a. a. O. §. 22) und der Apologie (a. a. O. S. 288, §. 13) den Bischöfen jure divino, und der andre Theil desselben Kirchenregiments, das ordinationes facere, ut res ordine in ecclesia gerantur, nur humano genere zukommen sollte. Ein solches aus verschiedenartigen Theilen zusammengestoppeltes Ding wird das Kirchenregiment doch nicht sein. Bei unsrer Auffassung dagegen sind alle Theile des eigentlichen Kirchenregiments gleichartig, und wenn dasselbe als potestas jurisdictionis von der Apologie zusammengefaßt wird, so finden wir darin nichts, was „nicht genau congruent“ wäre. Herr Consistorialrath Kraußold aber muß selbst dieses Urtheil über die potestas jurisdictionis nach seiner Auffassung derselben, nach welcher der eine Theil derselben nur jure humano bestehen soll, fällen; wodurch er wider Willen den Beweis für meine Behauptung, daß die Confession den Bischöfen das ordinationes facere zuschreibe jure divino, scheint geliefert zu haben.

So wird denn auch unleugbar sein, daß die lutherischen Symbole noch kein andres Subject des Kirchenregiments kennen, als die „Bischöfe oder Pfarrherren.“ Es war nachher, als die Hoffnung, die Bischöfe würden das Evangelium leiten und annehmen, nicht in Erfüllung ging, eine Umgestaltung der Dinge, ein Neubau, wenn es zuerst auch nur ein Nothbau werden konnte, nothwendig. Wie sich dadurch das fürstliche Kirchenregiment bildete, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht die

Aufgabe dieser Zeilen ist. Nur das sei bemerkt: das Kirchenregiment der Fürsten, wie es gegenwärtig in der lutherischen Kirche besteht, ist mit den Auffassungen der Symbole nicht unvereinbar; denn das geistliche Amt höherer und niederer Abstufung behält bei demselben doch noch immer eine bedeutende Hand, und daß die Bischöfe und Pfarrherren ohne Betheiligung andrer, auch der Gemeinde, Kirchenzucht üben und Ordnungen machen sollten, ist auch in den Symbolen weder gesagt noch gemeint. Aber freilich, daß die gegenwärtig bestehende Structur des Kirchenregiments, namentlich wenn dasselbe so geordnet ist, daß der Staat die Kirche zurückgedrängt hat, auf einem jus divinum ruhe, läßt sich nicht behaupten. Auch Luther kennt noch nicht ein fürstliches Kirchenregiment; ja selbst ein Kirchenregiment der Consistorien, denen nach ihm nur die Ehesachen, wie bemerkt, gar nicht als rein kirchliche Angelegenheit aufgefaßt, zustehen, findet sich bei Luther noch nicht (vgl. Werke Erl. Ausg. 59, S. 159; 61, S. 223. 246. 247). In der bekannten Stelle der Vorrede zu dem Unterrichte der Visitatoren (Luth. Werke 23, S. 6) nimmt Luther nur die Autorität des Churfürsten von Sachsen zur Bestellung der Visitatoren in Anspruch, die ihrerseits kirchenregimentliche Handlungen üben sollten —, was zu einer obersten Verwaltung des Kirchenregiments durch den Fürsten vielleicht führen mußte, aber doch noch nicht dazu geworden war. Und in der andern Stelle (a. a. O. 26, S. 104), wo Luther den Herzog Joh. Friedrich von Sachsen und dessen Bruder Herzog Ernst Nothbischöfe nennt, thut er das nur der Meinung, daß er in ihnen „Patrone" des Stifts Naumburg erkennt, welche als solche verpflichtet waren, „die Kirche des Stifts bei dem heiligen Evangelio und erkannter Wahrheit zu erhalten", namentlich wenn das Capitel „den Holzweg" wollte. —

Consistorialrath **Münchmeyer** in Buer.

II.

Ueber Art. 28 der Augsburger Confession.

Zu obiger Abhandlung.

Der verehrte Herr Verfasser der vorhergehenden Abhandlung hat mir erlaubt, meinen Dissens von seiner Ansicht gleich hier auszusprechen und kurz zu begründen: was ich nicht durch polemisches Eingehen auf seine einzelnen von mir bestrittenen Positionen, sondern in der Art versuchen will, daß ich meine Erklärung der betreffenden Stelle in Art. 28 der A. C. neben der seinen selbständig darlege. Meine Gegengründe werden sich dadurch von selbst ergeben.

Die fragliche Interpretation muß meines Erachtens von der Schlußbemerkung des 28sten Artikels (Müller, S. 68 f., §§. 69. 76. 77.) ausgehen, in welcher dessen Gesammtmeinung dahin resumirt wird: Petrus vetat Episcopos dominari et Ecclesiis imperare. Nunc non id agitur, ut dominatio eripiatur Episcopis; sed hoc nunc petitur, ut patiantur Evangelium pure doceri, ut relaxent paucas quasdam observationes, quae sine peccato servari non possunt. Oder, wie nach Einer Seite noch genauer die Apologie (Müller, S. 288, §. 12) sagt: Qui nunc sunt Episcopi non faciunt Episcoporum officia juxta Evangelium; sed sint sane Episcopi juxta politiam canonicam, quam non reprehendimus. Verum nos de Episcopis loquimur juxta Evangelium.

Hierin findet die Stellung ihren Ausdruck, welche die deutsche Reformation, in diesem Stücke von der schweizerischen grundverschieden, zur vorreformatorischen Kirchenverfassung überhaupt eingenommen hat. Man will das bestehende Kirchenwesen in seinem historischen Rechte gern anerkennen, will den Bischöfen insbesondere ihre Gewalt nicht schmälern: aber Schriftwidriges, weil es auf kirchlichem Gebiete niemals Recht werden

kann, nimmt man von dieser Anerkennung aus und verlangt, daß auch die Bischöfe sich der Schrift fügen. Nur in solchem Sinne ist das Wort der Apologie nos de Episcopo loquimur juxta Evangelium zu verstehen: wie der ganze auf den Episcopus juxta Evangelium sich ja keineswegs beschränkende Abschnitt unzweifelhaft darlegt. Man mißt das Bestehende am Maaße der Schrift, um zu bezeichnen und demnächst ausgeschieden zu sehen, was der Schrift widerstreitet. Aber indem man so de potestate Episcoporum spricht, handelt man nicht von der nach der heiligen Schrift einem Bischofe zukommenden Gewalt in Abstracto, sondern von der concreten, nach dem bestehenden Rechte gestalteten Machtstellung der vorreformatorischen deutschen Bischöfe, um zu untersuchen, wie sie nach der Schrift nicht gestaltet sein dürfe. Dies, heißt das, ist die allgemeine Intention der Erörterung; wodurch eine Abstraction der genannten Art an ihrem Platze methodisch nicht ausgeschlossen ist.

Wir sind gewohnt, in den reformatorischen Darlegungen die Anfänge des Neuen ins Auge zu fassen. Aber gilt es ihre objective Interpretation, so dürfen wir auch ihre Zusammenhänge mit dem Vorreformatorischen nicht übersehen. Beachten wir also, daß der vorliegende Artikel der A. C. aus einer Zeit stammt, wo der Gedanke eigener Kirchenregierungen den Protestanten noch kaum nahegetreten war; — denn was als Provisorium Derartiges sich zu bilden schon angefangen hatte, war nur ein Nothbehelf für so lange, als die Bischöfe ihre Pflicht nicht thun würden. Vergessen wir nicht, daß es eine Kritik des von langer Zeit her damals Bestehenden ist, welche wir vor uns haben.

Dieselbe schließt sich, was die Apologie auch ausspricht, an die im katholischen Kirchenrechte seit dem Mittelalter geläufigen Kategorieen der potestas ordinis und jurisdictionis an: die beiden Hauptarten (Zweige) der bischöflichen und überhaupt der kirchlichen Gewalt. Seit Thomas Aquinas pflegte man so zu unterscheiden und blieb in der gewohnten Vorstellungsweise auch

hier. Gewalt des Ordo ist danach*) das Recht, die Gnadenmittel (Meßopfer, Sacrament, Wort) zu verwalten, welches großentheils schon durch die Ordination, vollständig aber durch die Bischofsweihe erlangt wird, und dessen Ausflüsse daher in jura ordinis communia und reservata oder pontificalia zerfallen, d. h. in solche Befugnisse, die der Bischof schon als Priester und daher mit anderen Priestern seiner Diöcese gemein, und solche, die er speciell als Bischof und daher vor ihnen voraus hat. Letztere sind: das Recht zu ordiniren, zu firmen, Könige zu salben, Klosterobere und Nonnen zu benediciren, die wichtigeren res sacrae zu weihen und das Chrisma zu bereiten. Gewalt der Jurisdiction ist das kirchliche Regierungsrecht des Bischofs: also das ihm zukommende Recht der Gesetzgebung und Dispensation, der Aufsicht durch Visitationen und Berichtforderung, der Feststellung organischer Einrichtungen, der Verwaltung des Kirchenvermögens, Vergabung geistlicher Aemter und Pfründen, endlich Gerichtsbarkeit und Bann.

Diese kirchliche Gerichtsbarkeit hatte sich im Laufe des Mittelalters bekanntlich außerordentlich weit ausgedehnt und umfaßte zur Reformationszeit nicht bloß alle und jede Art Jurisdiction über die im weitesten Sinn zur Geistlichkeit gehörigen Personen, sondern auch die Jurisdiction in Ehesachen, Zehnt- und Kirchengutssachen, und in nicht wenigen anderen Punkten, bei denen die Kirche thätig gewesen oder interessirt war. Die Kirchengutsverwaltung der Bischöfe aber hatte, durch die Gestaltung der öffentlichen Verhältnisse Deutschlands seit den Zeiten der letzten sächsischen und ersten fränkischen Kaiser, sich zu der mehr und mehr entwickelten Stellung fürstlicher Landesherren und mitregierender Reichsstände gehoben, die im Zeitalter der Reformation bei den meisten deutschen Bischöfen das geistliche Amtselement bis zum Vergessen überwog.

---

*) Vergl. meine Institutionen des Kirchenrechts §. 95 und daselbst die Belege.

So standen die Kirchenobern, über deren Gewalt der 28ste Artikel der A. C. aus dem angegebenen Gesichtspunkte handelt.

Er beginnt (1—4) mit einem einleitenden Worte über den Unterschied zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt, und bespricht hierauf zuerst die potestas ordinis, dann die potestas jurisdictionis.

Im ersten Theile (5—19) führt er aus, daß die Gewalt des Ordo nach der heiligen Schrift Hauptsache und Kern der bischöflichen Macht sei. Und zwar sei an sich das Bischofsamt dem Gnadenmittelamte identisch und daher mit weltlichen Gewalten in keinerlei Concurrenz oder Conflict. Wenn Bischöfe als Verwalter des Kirchenguts Rechte weltlicher Obrigkeiten besitzen, sagt er, so haben sie damit zwar wohlerworbene und ihnen keineswegs jetzt abzusprechende, aber doch besondere und mit ihrem geistlichen Amte nicht unmittelbar zusammenhängende Befugnisse. — Dabei redet der Abschnitt bloß von den jura ordinis communia ohne das Meßopfer. Denn daß dieses und ebenso die jura reservata fortan wegfallen sollten, ging aus anderen Stellen der Confession ohnehin schon hervor.

Der zweite Theil (20—77) beschäftigt sich, wie aus einer Vergleichung der darin berührten Gegenstände mit dem in Obigem gegebenen Umriß des vorreformatorischen Rechtszustandes hervorgeht, ausschließlich mit der potestas jurisdictionis. — Ausgenommen gewissermaßen der Anfang.

Derselbe beginnt mit dem Satze (20—22), daß den Bischöfen als solchen, das heiße als Inhabern des Gnadenmittel- oder Schlüsselamtes, jure divino nur Einerlei Jurisdiction, nemlich beichtväterliche Gewalt und sine vi humana sed verbo zu übender Bann zukomme; fügt aber ein Zweites unmittelbar hinzu, was augenscheinlich gleichfalls zur jure divino bischöflichen Jurisdiction gehören soll: das cognoscere doctrinam et doctrinam ab Evangelio dissentientem rejicere. Daran knüpft er (23—28), daß, wenn hierbei die Bischöfe etwas Schriftwidriges als reine Lehre bezeichnen, dies nicht binde; und schließt

mit der Bemerkung (29), daß alle übrige Jurisdiction der Bischöfe, z. B. in Ehe- und Zehntsachen, humani juris sei. Ein Ausspruch, an dessen Ausschließlichkeit man nicht wohl zweifeln kann, wenn man ihn mit dem nulla nisi des §. 21 verbindet.

Betrachtet man nun die beiden Punkte, aus denen die divino jure bischöfliche Jurisdiction bestehen soll, genauer: so könnte bei beiden gefragt werden, ob sie nicht eigentlich zur potestas jurisdictionis überhaupt nicht, sondern vielmehr zur potestas ordinis gehören? Gebraucht doch der lateinische Text selbst die auffallende Wendung: die Bischöfe haben diese potestas jurisdictionis **als** Inhaber der potestas ordinis; und scheint damit anzudeuten, er betrachte Beides als bloße Consequenz des Lehramtes. Und läßt noch bezeichnender der deutsche Text an dieser Stelle den Ausdruck Jurisdiction ganz weg und wiederholt statt dessen in unmittelbarem Zusammenhang mit den beiden neuen Punkten den die Lehre betreffenden Inhalt des Gnadenmittelamtes, an welchen sie als Consequenzen sich anschließen: „derhalben ist das bischöfliche Amt nach göttlichen Rechten: das Evangelium predigen, Sünd vergeben, Lehr urtheilen und die Lehr, so dem Evangelio entgegen, verwerfen, und die Gottlosen, deren gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemeine ausschließen." — Dieser nur noch „durch das Wort" geübte Bann gehört, wie das Sünden-Vergeben und Behalten des Beichtvaters, seinem Wesen nach auch zum Amte des Wortes und wurde bloß deshalb in vorreformatorischer Zeit zur potestas jurisdictionis gezählt, weil er damals ein vi humana und nicht bloß durch das Wort geübtes Mittel war, Gehorsam zu erzwingen. — Und was die Lehre betrifft: so hat der Bischof in Bezug auf sie allerdings genau genommen zweierlei Recht und Pflicht. Zunächst selbst zu lehren, was zur potestas ordinis, sodann die Reinheit der Lehre bei Lehrenden und Lernenden zu erhalten, was zur potestas jurisdictionis gehört. Allein im Anschluß daran, daß er auch Niemanden ordiniren soll, den er nicht zuvor in der Lehre geprüft habe, ist schon

durch Thomas Aquinas (Summa, pars 2. qu. 39. a. 3., pars 3. qu. 6. a. 3. u. 5.) die Lehraufsicht gleichfalls zur potestas ordinis gezogen worden und dies seitdem herrschende Ansicht geblieben. Man kann nicht verkennen, daß auch die A. C., wiewohl nicht ohne Gefühl des richtigeren Unterschiedes, davon berührt ist; und würde daher vielleicht nicht irren, wenn man ihre Gesammtmeinung formulirte: die potestas ordinis, nämlich das Schlüssel- oder Gnadenmittelamt, gebühre den Bischöfen divino, alles Andere humano jure. Indeß, da der Ausdruck jurisdictio für den Bann auch in der Apologie (Müller, S. 288, §. 13) beibehalten ist — des Lehre-Urtheilens erwähnt dieselbe nicht —: so soll auf diese Formel hier kein Gewicht gelegt werden.

Der Rest des Artikels (30—77) bezieht sich auf die eine Feststellung reiner Lehre nicht enthaltende Gesetzgebung der Bischöfe. Sie gehörte vor der Reformation unzweifelhaft zur „Jurisdiction" und wird auch von der Apologie (a. a. O. §. 13 14.) zu derselben insofern deutlich gezählt, als die Apologie, auf ihren engeren Begriff von jurisdictio (=Bannrecht) sich stützend, die Consequenz läugnet, daß aus der Einräumung dieser Jurisdiction die Einräumung auch eines Gesetzgebungsrechtes (novos cultus facere) geschlossen werden dürfe. Was sie nur sagen kann, indem sie den Zusammenhang der Begriffe jurisdictio und Gesetzgebungsrecht im Allgemeinen als anerkannt voraussetzt. Er wurde damals von Niemand bezweifelt. Und schon weil sie ihm nirgends widerspricht, würde angenommen werden müssen, daß er auch von der A. C. als vorhanden gedacht sei. Nun aber wird dies, wie angedeutet, zugleich positiv, und außerdem durch ihren ganzen Gedankengang, bestätigt: — sie zählt die Gesetzgebung unzweifelhaft zur „Jurisdiction", d. h. der Kirchenregierung. Denn so würde man das Wort, nach seiner kanonistischen Bedeutung, am besten übersetzen können.

Es muß also, selbst wenn man den §. 29, wogegen ich doch kein Bedenken haben würde, nicht darauf beziehen will,

jedenfalls nach §. 21 als feststehend angenommen werden, daß dieses Stück Jurisdiction den Bischöfen nur **humano jure** zugeschrieben werden soll, da es zu der daselbst ausschließlich auf divinum jus reducirten Einen jurisdictio unzweifelhaft nicht gehört. — Man will es darum den Bischöfen, zu denen in dem ganzen Artikel auch der Papst gezählt wird, nicht etwa nehmen. Sie sollen vielmehr ihr hergebrachtes Gesetzgebungsrecht behalten, soweit es nicht schriftwidrig ist. Nur was sie **gegen** die Schrift, in Beschränkung der evangelischen Freiheit, an Vorschriften machen möchten oder gemacht haben, wird für null und nichtig erklärt (30—52); ganz innerhalb des überhaupt den Artikel beherrschenden Gedankenganges. Dahingegen was sie Nichtschriftwidriges zu Erhaltung der Ordnung in der Kirche vorschreiben, convenit Ecclesias propter caritatem et tranquillitatem servare eatenus, ne alius alium offendat etc. Ein Grund, welcher höchstens einem humanum, unbedingt aber **nicht** einem divinum jus der Bischöfe entspricht; namentlich verglichen mit den diesem gegenüber in dem Artikel gebräuchlichen Wendungen: wie z. B. §. 22 — gerade auch auf Jurisdiction bezüglich und deshalb zur Vergleichung an dieser Stelle besonders geeignet: Hic necessario et de jure divino debent eis Ecclesiae praestare obedientiam, juxta illud Luc. 10, 16: qui vos audit, me audit. Einem divinum jus gegenüber kann man meines Erachtens nicht sagen: convenit propter tranquillitatem et caritatem. Auch ist hier kein Schriftgebot, sondern es sind bloß Beispiele aus der Schrift angeführt.

Dergleichen bindende Vorschriften sollen die Bischöfe erlassen können über „Feier des Sonntags, der Ostern, Pfingsten und ähnliche Feste und Riten", wie z. B. das abstinere a sanguine (63—68): also nur in bestimmter Richtung, nicht allgemein. Nur sollen sie auch in solchen Dingen das Gewissen der Gläubigen nicht beschweren und Veraltetes nicht unnöthig festhalten. Wenn sie darin billig sind, werden sie des Gehorsams gegen ihre bisherige Macht gewiß sein dürfen (69—77).

Ich glaube, daß hieraus hervorgeht, wie das ordinationes facere §. 53 von einem humanum jus der vorreformatorischen katholischen Bischöfe gesagt ist, und kann mich hierin auch dadurch nicht irre machen, daß diese Bischöfe pastores genannt werden; denn von der wesentlichen Identität des Bischofs- und Pastorenamtes ging der ganze Artikel aus.

Sonach muß ich bei dem auf lutherischer Seite bisher festgehaltenen Satze, den ich für die Gesundheit unserer kirchlichen Zustände äußerst wichtig halte, beharren: daß in der Schrift über Kirchenregiment und Form desselben Nichts verordnet ist. Die Theilnahme, ja die überwiegende Theilnahme des geistlichen Standes daran liegt allerdings in der Natur der Sache und soll von mir keineswegs in Zweifel gezogen werden: aber in der von Herrn Consistorialrath Münchmeyer vertheidigten Weise zu begründen ist sie meines Erachtens nicht. Meier.

III.

Zur kirchlichen Situation in der Schweiz.

Basel hat eine ähnliche Stellung in der reformirten Schweiz hinsichtlich des kirchlich conservativen Princips, wie Mecklenburg in dem lutherischen Deutschland, und wir dürfen uns theilnehmend hinwenden in der billigen Erwartung, daß man auch dort sich freue, wenn des Herrn Haus unter uns gebaut wird.

Seit zwei Jahren hat ein dortiger Candidat Rumpf unter dem Titel: „das freie Wort" — ein öffentliches Blatt herausgegeben, in dem er den extremsten Radicalismus so bethätigte, daß der Kirchenrath zu Basel ihn vor etwa 1½ Jahren von der Candidatenliste strich. Darauf wählten die politisch Radicalen ihn und seinen Freund, Candidat Hörler, in den Großrath, d. i. in den Senat des Staates.

Dahin, als auf ein befreundeteres Gebiet, übertrug man nun seine kirchliche Opposition. Man machte also auch in Basel den Versuch, die gesetzgebende Gewalt im Staate für die kirchliche Opposition zu interessiren, ganz unbekümmert darum, ob es billig und Rechtens sei, daß der „Großrath" das Ordinationsgelübde der Candidaten regele. Man wollte ja irgendwie dem Kirchenrathe zu Leibe gehen, weil er sich unterstanden hatte, einen Mann, wie ihn die Welt leiden mag, einen „Freund der Gewissensfreiheit", für unwürdig des Vertrauens einer christlichen Gemeinde zum kirchlichen Lehramte zu erklären, weil er falsch lehre. Candidat Hörler beantragte als Mitglied des Großraths, dieser solle das Gelübde ändern, welches die Candidaten bei ihrer Einsegnung in die Hand des Antistes abzulegen haben, und zwar in dem Sinne, daß freiere und verschiedenere Richtungen innerhalb der Kirche Platz bekämen. Die Verpflichtung sollte lediglich auf den Geist der reformirten Kirche geschehen. Das verstand diese Partei auch in Basel unter dem normalen „Bekenntnißstande". Anfänglich hatte man den Obscurantismus und die Intoleranz des Baseler Kirchenraths in aller Welt ausgerufen, daß derselbe gewagt hatte, Herrn Rumpf um falscher Lehre willen aus der Candidatenliste auszuschließen, und die „Ausschließlichen" darum nicht wenig angegriffen. Jetzt, nach 1 1/2 Jahren, erkannten die Führer der Opposition thatsächlich durch Antrag auf Aenderung der Gesetze das gute Recht des Kirchenraths an und versuchten, sich durch Umsturz der Verpflichtung auf das Symbol der Landeskirche einen unbestrittenen Spielraum, ein factisches Recht in der Kirche, zu erobern.

Der Antrag wurde in der gesetzlichen Form gestellt, und alle Großräthe erhielten eine ausführliche gedruckte Begründung. Alsbald schlugen die radicalen Zeitungen Lärm dazu. Das gab dem ordentlichen Professor der Theologie, Dr. Riggenbach, dessen Name vielfach in die Sache gezogen worden war, Anlaß zu einer öffentlichen Gegenschrift, „wider den Anzug des Herrn Hörler", die uns vorliegt und ganz geeignet ist, uns in die

Stellung der Christen in Basel zu ihrem Bekenntnisse und zum christlichen Bekenntnisse überhaupt blicken zu lassen. Riggenbach schreibt, nicht weil er sich einmische, sondern weil er „sei eingemischt worden", und zwar „gehe es seit Jahr und Tag so fort."

Nothwendig sei eine Revision des Ordinationsgelübdes nicht, weil dasselbe nirgends Schaden oder Unrecht gestiftet habe. Es beeinträchtige die wissenschaftliche Forschung nicht, namentlich die des Hörler nicht, welcher noch nie gesagt, was er eigentlich glaube oder nicht glaube, und sich wiederholt vorbehalten habe, mit dem ausgeschlossenen Rumpf in Manchem nicht einig zu sein; die beigemischten unfreundlichen Persönlichkeiten seien seltsame Beispiele der von Hörler so dringend empfohlenen Liebe. Die unwürdige Art, wie Bibel und Christenthum, Apostel und Propheten von Rumpf mißhandelt worden, wie die Bibel von ihm sei dem gemeinen Manne verächtlich gemacht worden, lasse auch den Rumpf nicht als Repräsentanten der religiösen Freiheit erscheinen. Rumpf's Abfall vom Glauben sei vom Kirchenrathe unbeachtet gelassen worden, bis er angefangen habe, „Streit zu suchen" und so das Gegentheil der Amtspflicht zu thun, nicht in wissenschaftlichen Untersuchungen, sondern in Bearbeitung der nichtwissenschaftlichen Bevölkerung. „Soll denn die Glaubensfreiheit, die wir um der Würde des Glaubens willen aufrichtig werth schätzen, darin bestehen, daß Jeder in der Kirche lehren kann, was er will, und nur die Kirche nicht die Freiheit haben soll, ihren entschiedensten Gegner aus ihrem Amte zu weisen"? — Rumpf's Ausschließung sei eine Nothwehr der Kirche gewesen. „Warum doch, statt das Einfache zu verstehen, wie es in Wahrheit ist, warum mit hypochondrischem Argwohne wer weiß welchen Plan der Schlauheit wittern?" —

Zeitgemäß sei die beantragte Revision darum nicht, weil sie „allzuzeitgemäß" sei. Hier geht er auf die Frage, ob Baseler Confession oder nicht, näher ein. Wir notiren die Worte:

„Man könnte somit in vollkommen ehrlicher und kirchenfreundlicher (?) Weise die Frage aufwerfen: ob diese Confession und ihre Geltendmachung dem Gedeihen der Kirche förderlich oder hinderlich sei, ob nicht in unsern veränderten Verhältnissen andere Punkte der Schriftwahrheit wichtiger geworden seien, die es vor 300 Jahren noch nicht waren, und hingegen solche Fragen, die damals alle Gemüther bewegten, z. B. die Verwerfung der Wiedertäufer, jetzt lange das Gewicht nicht mehr haben. So könnte man fragen: soll man sie behalten? oder im Falle der Beseitigung, wie soll man sie ersetzen? wird das nicht schwieriger sein, als beim Erbe der Väter zu bleiben?" — Bei den gegenwärtigen Umständen hieße aber eine Aenderung des Ordinationsgelübdes nichts Anderes, als man schaffe es ab, „weil" durch dasselbe ein Mann wie Rumpf sei „von Rechtswegen ausgeschlossen", wie nun die Gegner durch ihren Antrag selbst geständen. Gegenwärtig wäre also eine Aenderung eine Schädigung der Kirche, Beeinträchtigung der Sache des Evangeliums. Es sei nicht Religionsgefahr, aber Volksgefahr.

Zwei Großrathwahlen (von Rumpf und Hörler) seien freilich eine Opposition gegen Kirchenrath und Regierung gewesen. Aber nach den wechselnden Stimmungen des Volks könne der Großrath nicht, der Kirchenrath noch weniger sich richten.

Endlich geht er auf den von den Gegnern oft gemachten Einwurf ein, auch er, Riggenbach, sowie Biedermann*), seien einst bei dem Examen nicht zurückgewiesen worden, so frei und anticonfessionell auch die Ansichten dieser beiden Männer damals noch gewesen seien. Riggenbach antwortet, wie er selbst auch in der Zeit seines Lebens, in der er von den Gegnern so oft aufgezeigt werde, gegen „unsern Liberalismus", gegen „zufällige Mehrheit" und für „den Gesetzessinn" geschrieben habe. Zu den angeblichen Präcedentien, auf die Hörler sich berufen, wolle er demselben nicht in alle Persönlichkeiten folgen.

*) Jetzt Professor in Zürich.

De Wette, Mitglied des Kirchenraths und Professor, sei nicht vom Kirchenrathe berufen, aber von demselben verpflichtet worden auf die Baseler Confession und habe sich verpflichten lassen. Und mit einer Anzahl negativer Resultate seiner Kritik sei De Wette's edler theologischer Charakter bei Weitem nicht erschöpfend bezeichnet. Er sei auch für Manche eine Brücke zum Glauben gewesen: Er habe etwa auch einem angefochtenen Studenten Muth zugesprochen zum Weiterforschen: „„Aber beten Sie auch dabei""? fügte er hinzu, und zwar nicht nur, wie Herr Rumpf es meint, man solle sich in seinen Gedanken zu seinem eigenen Geiste erheben, sondern ein Beten empfahl er und übte er zu dem Gott, der über uns ist.

Was Riggenbach selbst betreffe, so habe er nicht zu verantworten, „daß man ihn seinerzeit ins Ministerium aufgenommen und darin geduldet habe. Würde er sich im Examen so geäußert haben, wie jetzt Rumpf, so hätte auch De Wette gegen seine Aufnahme gestimmt. Er sei beherrscht gewesen von einer Philosophie (Hegels?), deren Irrthum er später erkannte, habe aber nie in einem bibelfeindlichen Sinne geschrieben. Er sei ein Anderer gewesen, als jetzt Rumpf sei, ohne daß er seinen damaligen Abweg beschönigen wolle. Er entschuldigt sich zum Schlusse, daß er von sich rede, thut es aber, damit „man nicht mehr von mir reden müsse und sich nicht mehr müsse auf mein Beispiel verweisen lassen."

Das Resultat endlich sei scheinbar nur eine Anfechtung der Baseler Confession. Was thue es, daß man deren Verfasser nicht wisse? Oder daß sie zur Zeit des Abendmahlsstreits abgefaßt sei? Sei doch kein unedles Wort darin und keine Spitzfindigkeit der Schule! Hörler selbst gestehe zu, daß sie biblisch sei. In Wahrheit gelte es also der Bibel, von deren Grundwahrheiten die Confession einen Auszug gebe, bei dem keine Gefahr sei, Menschenknechtschaft aufzurichten, obgleich eine solche sonst möglich sei. Die Confession stelle sich selbst ausdrücklich unter die Bibel. Hörler selbst stelle ja ausdrücklich den Antrag,

auch die **Bibel** aus dem Ordinationsgelübde zu beseitigen. Was solle die Verpflichtung auf den Geist der reformirten Kirche? „Was ist dieser Geist? Wo soll man ihn suchen? oder auch ihre Grundsätze, woran soll man sie erkennen?“ —

„**Von der Bibel wollen wir uns nicht abtreiben lassen!**“

Die Großrathsverhandlungen vom 7. December 1858 nennt der Baseler „christliche Volksbote“ „ein das Innerste ergreifendes Ereigniß“ und vergleicht es mit dem Ringen der Schweizer auf den Alpen. Von 134 Mitgliedern waren 100 sechs Stunden beisammen, die Gallerie dicht mit Zuhörern besetzt. **Hörler** begründete seinen Antrag in einer Rede von 1½ Stunden. Das Gelübde, wie es sei, werde doch nicht gehalten, da von De Wette so viel gegen den kirchlichen Glauben und die Aechtheit der biblischen Bücher gelehrt worden sei, daß man das Gelübde nur in der Voraussetzung ablege, es sei nicht strenge gemeint. Prof. Hagenbach habe selbst die Confession als nicht strenge bindend geschildert. Prof. Riggenbach sei Candidat geworden, als er sehr unbiblisch war. Die Ehrlichkeit fordere eine Aenderung, Bibel und Confession können und sollen nicht mehr der Maaßstab der Lehre sein. Die Wissenschaft sei darüber hinaus, Basel fast der einzige Ort der Schweiz mit Verpflichtung auf eine Confession. „Die christliche Religion im Geiste der reformirten Kirche zu lehren“, solle man verpflichten. Durch die beiden Großrathswahlen habe die Bürgerschaft gezeigt, daß sie „freiere Glaubensrichtungen anerkenne.“

Rumpf nannte nun den biblischen Glauben einen Knäuel von Widersprüchen, griff die heilige Schrift so rücksichtslos an, daß der Präsident ihn zur Ordnung verwies, verwarf namentlich die Rechtfertigung durch den Glauben. Viele blieben aus der Kirche, weil sie das hören müßten. Dagegen zu **Zwingli** sei man gekommen, und zu einem Freunde Rumpf's in Straß-

burg, einem Freidenker, komme man in die Kirche. Es gebe Männer und Frauen, die einen andern Religionsunterricht für ihre Kinder wünschten. Es sei unrecht, Alles so gleichförmig zu haben. Er wünscht freie Disputationen, wie in der Reformationszeit. In der Landeskirche müsse die Zahl etwas gelten; denn die Kirche werde aus dem allgemeinen Gut bezahlt.

Dr. jur. Carl Brenner behauptet, ein Christ zu sein, wenn er gleich alles Wunderbare abweise. Wo man Eine Heerde und Einen Hirten wünsche, dürfe man die Thüre nicht ängstlich verschließen, der Fahne eines Volks keine so ausführliche Inschrift geben, wie die Confession. In Deutschland, das in dieser Beziehung vorangeschrittener (!?) sei, bestehen alle Richtungen in den Landeskirchen neben einander.*) Wenn der Kirchenrath nicht freisinniger werde, werde er erzwungen werden. Die Folter sei auch nicht von den Richtern und Juristen abgeschafft worden rc. „Darum gehet voran. Lasset die Bergpredigt eure Grundidee sein (!) und ihr könnet frei sein!" —

Hagenbach, Prof. theol., beruft sich auf sein Leben und läßt es auf seine Mitbürger ankommen, ob sie ihn mit Herrn Rumpf für einen Schwachkopf oder Heuchler halten. Auf Christo, der Grundlage, können Differenzen neben einander bestehen, aber Eine Grundlage müssen sie haben. De Wette habe ein Herz gehabt für Kirche und Schrift und stehe nicht in Einer Linie mit dem „freien Wort." Er selbst nehme die wissenschaftliche Freiheit in Anspruch, bleibe aber ein Jünger des Herrn und ein Glied seiner Kirche. Schon vor 31 Jahren habe er gedacht: „Schande einem Soldaten, der seine Standarte wegwirft, Schande einer Kirche, die ihr Bekenntniß aufgiebt", — wie Herder so energisch sich ausspreche.

Rathsherr Sarasin setzte den Gegnern die andere Ehrlichkeitsfrage entgegen, ob sie nicht viel wahrer und gerader

*) In der That hat die Baseler Geistlichkeit ziemlich Eine Farbe. —

wären, wenn sie mit manchem sonst berühmten Manne sagen wollten: Wir sind Nichtchristen, was eben doch aus Rumpf's Schriften hervorgehe. Er selbst sei nicht durch Studien, sondern durch tiefgehende Lebenserfahrungen zu der festesten Ueberzeugung gelangt, daß nur in Christo dem Gekreuzigten Heil und Friede sei.

Prof. Vischer: der bekannte Prof. Biedermann in Zürich habe ihm erklärt, auch in Zürich müsse man den Verfasser des freien Worts von der Kirche ausschließen.

Statthalter Heusler-Iselin: die Weglassung der Bibel nach dem Antrage des Hörler habe ihm deutlich gezeigt, daß man den Antrag abweisen müsse.

Turneisen muß dagegen stimmen, weil der Antrag nicht von der Sache Rumpf's getrennt werden könne. Rumpf stehe außerhalb einer jeden christlichen Kirche mit irgend welchem Einsegnungsgelübde; das wolle er jede Stunde beweisen: „Die Confession an und für sich würde vielleicht würdiger dastehen, wenn man sie der Geschichte anheimfallen ließe. Dürfen wir denn nicht hoffen, daß überhaupt diese städtischen, cantonalen und nationalen Schranken der Confessionen fallen und daß sich Eine evangelische Kirche erhebt, verbunden in Gemeinschaft des Geistes und auf redlicher Schriftauslegung?" —

Rathsherr Christ legt die Frage bei Seite, ob so tiefgehende kirchliche Angelegenheiten vor den Großrath gehörten, oder ob dieser nicht vielmehr nur Vorschläge der kirchlichen Behörden und der Regierung anzunehmen oder zu verwerfen habe.

Der Kirchenrath werde wie eine unheimliche, im Finstern wirkende, inquisitorische Behörde beschrieben, und das Kirchenwesen liege doch einerseits in den Händen der Regierung, die die theologischen Professoren berufe und den Präsidenten und weltliche Beisitzer des Kirchenraths ernenne, andererseits in den Händen der Gemeinden, die alle Pfarrer (also auch die 4 Hauptpfarrer, Mitglieder des Kirchenraths) erwählen. Candidaten auszuschließen, sei die schwierigste Pflicht des Kirchenraths. Von

acht Gestrichenen in zwölf Jahren *) haben zwei an den kleinen Rath appellirt und seien abgewiesen worden. Wenn etwas in den kirchlichen Einrichtungen fehle, sei es eine Synode, wo dergleichen Dinge zur Verhandlung kommen könnten.

Der Antragsteller habe das bestehende Ordinationsgelübde unvollständig angeführt. Es sei daher Mißtrauen in seine Sätze gerechtfertigt. So nenne er die süddeutsche Warte einen Vertreter des würtembergischen Missionschristenthums und müsse doch wissen, daß es das Blatt von Chr. Hoffmann sei, der die Leute nach Jerusalem führen wolle und die würtembergischen Frommen auf alle Art angreife. Er empfehle das St. Galler Gelübde und theile es unvollständig mit. Denn dasselbe setze vor „im Geist der reformirten Kirche“: die göttlichen Schriften des alten und neuen Testaments. Er lasse die Bibel auch dort fehlen, weil er sie hier weg haben wolle. Er sage, Basel sei zurückgeblieben hinter den übrigen Cantonen, und Bern lasse doch schwören, — während Basel nur einen Handschlag verlange —, auf die Bibel und die in der helvetischen Confession enthaltenen Grundsätze des evangel.-reformirten Lehrbegriffs. Zürich lasse geloben auf den Inhalt der heiligen Schriften und die Grundsätze der evangelisch reformirten Kirche, sowie auf Ringen nach der Heiligung u. s. w. Kurz alle Cantone, Appenzell ausgenommen, verpflichten wenigstens auf die heilige Schrift. Es sei eine Sache der Ehrlichkeit, behaupte man, das Gelübde zu ändern! Was also die 94 Mitglieder des Baseler Ministeriums von dem Antragsteller denken müßten? — In jeder andern Stadt wäre man geradezu stolz auf ein solches Ministerium. Hier verunglimpfe man es.

Hörler klage für Rumpf, und Rumpf sage: „Im Gebet wendet sich der Mensch an die Allmacht der Güte — d. h. also nichts Anderes, als: im Gebet betet der Mensch sein eigenes Herz an, schaut er das Wesen seines Gemüths als das absolute Wesen an“ (!).

*) Nebenbei bemerkt, eine ansehnliche Zahl für das kleine Gebiet! — Ein Beweis der guten Zuchtübung. —

Die Großrathswahlen berechtigten nicht zum Schlusse, daß diese Richtung auch in der Landeskirche berechtigt sei. Der Großrath sei eine politische Behörde, und Rumpf und Hörler seien hier, weil sie der Oppositon gelegen gekommen. Sie verdankten dem Kirchenrathe ihre Sitze im Großrathe. Der Kirchenrath habe Rumpf und seinen Vertheidiger berühmt gemacht. Er habe gewußt, daß der Act des Streichens im gewöhnlichen Sinne des Worts eine Unklugheit gewesen; aber es war dem Kirchenrathe Gewissenssache. Denn der Kirchenrath mußte amtlich Herrn Rumpf als wählbar den Gemeinden vorlegen, und er, Christ, gäbe lieber seine Hand hin, als das zu thun. — Rumpf und Hörler seien in dem politischen Wahlkampfe gewählt, und viele wählten Leute in den Großrath, die sie nimmer zu Pfarrern haben wollten, nimmer ans Krankenbett u. s. w. Die politische Strömung und der religiöse Pulsschlag gingen verschiedene Wege. Im radicalen Baselland wolle man nur gläubige und biblische Pfarrer. Der Kirchenrath in Basel sei nicht schuld, wenn in Oldingen und Zyfen, in Waldenburg und Kilchberg gläubige Pfarrer berufen würden. In Genf haben die Gemeinden seit der Herrschaft des Radicalismus die Pfarrwahlen bekommen, und unter 10 Wahlen fielen 8 auf „Pietisten.“ Das neue Religionssystem zerstöre alle Religion. Der Redner beweist das Bedürfniß eines persönlichen Gottes und der Versicherung der Vergebung der Sünden aus schlagenden Beispielen. Die neue Lehre tröste mit Harmlosigkeit, Gutherzigkeit und Rechtschaffenheit, mit losem Troste, der noch nie ein beschwertes Gewissen erleichtert habe.

Mit 72 gegen 27 Stimmen wurde nun auf diese durchgreifende, im Volksboten vollständig mitgetheilte, Rede — Hörlers Antrag verworfen. Der Berichterstatter im Volksboten schließt „mit dem Worte **Luthers**:

„Das Wort sie sollen lassen stah'n
„Und kein Dank dazu haben.“

Als auffällig bemerken wir, daß in einer reformirten Stadt

Zwingli von den Radicalen als Repräsentant der freien Richtung öffentlich gerühmt, und dem gegenüber von dem Organ der reformirt Confessionellen Luthers Wort geltend gemacht wird. In derselben Stadt entwickelte an dem letzten Reformationsfeste ein Geistlicher im öffentlichen Gottesdienste in einer Weise, die jedem Lutheraner Ehre gemacht hätte, wie die Reformation der Kirche aus dem innern Leben, der christlichen Erfahrung Eines Mannes, nämlich Dr. Martin Luthers, hervorgegangen wäre, während Zwingli's Name sogar ganz unberührt blieb. So hält sich selbst in dem Geburtslande der reformirten Confession, in der Schweiz, die reformirte Confession nur, insoweit sie christlich ist. Das eigenthümlich Reformirte aber fällt nicht wegen etwaigen wirksamen Hasses der Ungläubigen, deren Haß vielmehr dem Christenthume und der Bibel überhaupt gilt, sondern wegen Mangels an Anhänglichkeit Seitens der Gläubigen, die eher Pietisten, als Reformirte, sind, die, ob sie es Rede stehen oder nicht, den Sonderlehren Zwingli's und Calvins nicht von Herzen zugethan sind, und die im Kampfe für Christi Kreuz und Ehre sich mit Gottes Wort und Luthers Lehre wappnen.*) Prof. Hagenbach scheint freilich eine Ausnahme von dem Schweben über der Confession zu machen. Allein er vergaß wohl auch in der Gluth seines Eifers, daß Herders Worte eigentlich nur dem lutherischen Bekenntnisse gelten, und daß die Reformirten in ihren Kriegen stets einer Posaune ermangelten, deren Ton in ihrem Herzen wiederhallte, und einer Standarte, deren Inschrift recht leserlich gewesen wäre. Je weiter sie in der Erkenntniß der Wahrheit vorschreiten, und je treuer sie im Kampfe erfunden werden, desto näher treten sie mit Herz und Mund der lutherischen Kirche.

*) Ob sie schon zur Zeit noch das Sprüchlein verwerfen: Gottes Wort und Luthers Lehr vergehen nie und nimmermehr! —

IV.

Wo finden wir unsere Zeit in der Kirchengeschichte?

Harleß sagt an einer Stelle: Ungeschichtlichkeit ist das radicale Uebel unserer Zeit; daß dem so ist, kann Niemand in Zweifel ziehen, der sich selbst und die Zeit anzusehen im Stande ist. Es sind kaum zwanzig Jahr her, da nannte man uns Mystiker und Pietisten und schalt damit Alle, die an die Bibel, an die Erbsünde, an die Erlösung durch Jesum Christum und die Rechtfertigung aus seinem Verdienste glaubten und der Umstand, daß man diese Namen promiscue gebrauchte, uns damit zu schelten, bezeichnet hinreichend den historischen Blödsinn. Wie Stahl das Wort Fortschritt einen Koloß der Gedankenlosigkeit der Zeit nennt, so könnte man jenes Scheltwort Mystiker recht gut ebenso nennen; denn war wohl irgend ein etymologischer oder historischer Verstand beim Gebrauche jenes Worts? Wußte man wohl im Geringsten, was für Leute man früher mit diesem Worte bezeichnet hatte? Gerechter und nicht ganz beihinschlagend möchte der Vorwurf Pietisten gewesen sein, da wir doch wohl Alle mehr oder weniger für eine ecclesiola in ecclesia gestrebt und daran gehalten haben. Gott der Herr hat Gnade gegeben, daß wir uns aus der allerweltsgläubigen Verschwommenheit heraus gearbeitet und Schleiermacher-, Hegel- und Herrnhuterthum bei Seite lassend, uns hingetappt haben, bis wir Maria fanden, die zu den Füßen unsers Herrn Jesu sitzt und seiner Rede einfältig zuhört, bis wir der lieben Magd ansichtig wurden, von der unser Luther singt:

> Sie ist mir lieb die werthe Magd
> Und kann ihr nicht vergessen,
> Lob, Zucht und Ehr man von ihr sagt,
> Sie hat mein Herz besessen.

Wir haben sie gesucht und gefunden, aber unsere besten Jahre sind über dem Suchen hingegangen, und wenn wir uns

unserer Gemeinschaft mit der Freude eines Wanderers freuen, welcher mit dem Gefühle sich auf einem schwierigen Wege selbst zurecht gefunden zu haben, an seinem Ziele anlangt, so wird dieses Gefühl doch sehr gedämpft durch die Erinnerung an die Gefahren und Reizungen auf Abwege zu kommen, welche uns umgaben, und wir möchten Andern gern dienen, daß sie einen kürzern und gefahrlosern Weg zur Wahrheit hätten.

Wie fangen wir dieses an? Wie bringen wir die unkirchlichen Massen zur Kirche zurück und überzeugen sie, daß außer der Kirche kein Heil ist? die Antwort ist bald gegeben: Predige das Wort, denn aus dessen Predigt kommt der Glaube, der gerecht, heilig und selig macht. Verkündige was St. Paulus zu dem Kerkermeister in Philippi spricht: Glaube an den Herrn Jesum, so wirst Du und dein Haus selig. Aber das ist gerade so, als wenn ich einem Arzt, der wegen einer ausgebrochenen Epidemie in Sorge ist, helfen wollte mit dem Zuspruch: verwende deine Arznei, du kennst ja die Krankheit und die specifischen Mittel ihrer Heilung, und er mir darauf Bescheid giebt: du hast gut reden, ich kenne das Uebel wohl und kenne die Mittel, aber die Application auf den einzelnen Fall, die Anwendung bei den verschiedenen Individuen, von denen ich nicht weiß, in wie weit ihr eigener Organismus Sitz und Ursache des Leidens ist, oder in wie weit die in der Luft befindlichen Gase darauf eingewirkt und den kranken Zustand herbeigeführt haben, macht mir Noth: es fehlt noch zu sehr an Erfahrung zur Bewältigung dieses neuen epidemischen Uebels.

In derselben Lage sind wir; die Gase in der Luft sind so vergiftend, kirchenzehrend und verheerend und der sie herbeiführt, ist so luftig und behende, wie es der Herrscher in der Luft nur je gewesen; er bleibt so unfaßbar für unser Wort, wir müssen die große Verheerung der Stadt ansehen, und sehen uns außer Stande Etwas dagegen zu thun, oder es verschlägt zu wenig, was wir dagegen thun. Die Frage liegt uns darum sehr nahe: Hat es schon eine Zeit gegeben in der Kirchenge-

schichte wie die unsrige? Eine Zeit mit so ausschließlicher Ausbildung des Verstandes, daß ihre Kinder dem Einfältigen zu behende sind? Eine Zeit, auf der so sehr der Fluch der Schlange: auf dem Bauch sollst du gehen und Erde essen, liegt, daß wir ganze Schichten der Bevölkerung, ganze Wissenschaften, z. B. die Naturforschung, auf dem Bauche gehen und Erde essen sehen? Gab es schon eine solche Zeit, wo man die Liebe auf den Lippen trug, mit ein Bischen Mitleiden kokettirte, wie eine eitele Schöne, und dabei jeden Vorzug in Stand, Ehre und Vermögen mit Neid betrachtete, Niemand Nichts gönnte als nur dem eigenen Ich? Gab es schon solche Unbekanntschaft mit der christlichen Lehre, daß man Dem, der eine bessere Gerechtigkeit verlangt als die der Pharisäer, über dem Spruch: So dir Jemand einen Streich giebt auf den rechten Backen, dem biete den andern auch dar, ins Gesicht lachte und meinte, solche Lehre mache niederträchtig? Gab es schon einen solchen tiefen Abfall, wo man der Ermahnung des Apostels: weiter lieben Brüder ist das die Meinung, daß die Weiber haben, seien als hätten sie keine, und die da weinen als weinten sie nicht, und die sich freuen als freueten sie sich nicht, und die da kaufen als besäßen sie nicht, und die dieser Welt brauchen, daß sie derselbigen nicht mißbrauchen, denn das Wesen dieser Welt vergehet, innerlich mit den Worten des Wolfs in Tiecks Rothkäppchen (und wie lange wird es währen, bis man es auch äußerlich thut!) den Bescheid geben möchte: was ich fresse in den Leib hinein, das ist gewiß und wahrhaftig mein. Gab es schon solche Zeiten? Wir bescheiden uns kein bestimmtes Urtheil abgeben zu können, wollen aber dieserhalb, gemäß unserer Ueberschrift, eine kleine Wanderung thun, solche zu suchen, und stromaufwärts dem Quell der Kirchengeschichte zu ziehen.

Die Zeit des Rationalismus und des rationellen Supernaturalismus, die uns gezeuget hat, als bekannt übergehend und bei Seite lassend, treffen wir im Anfange des vorigen und im Ausgange und Mittel des 17. Jahrhunderts die Kirche ihrem

Gebäude nach noch vollständig dastehend, aber ihr Mauerwerk ist schon löcherricht und deutet auf Verfall. Das Wort, das in ihr gepredigt wird, hat die leuchtenden Farben der Reformationszeit nicht mehr, ihre Farben sind abgeblaßt und das Leben entweicht dem Dogma. Die Kirchenthür dreht sich noch auf der alten Angel der Gerechtigkeit aus dem Glauben, aber ihre Diener wissen mit dieser Lehre, wie man aus dem lehrreichen Buche von Johann Georg Walch, Jena 1733, ersieht, nichts Rechtes mehr anzufangen; der Zug der Zeit, das Sündenbewußtsein abzuschwächen, hat schon ihr Auge getrübt und ihre Energie gelähmt; sie versteht es nicht mehr ihre Feinde, Enthusiasten und Chiliasten, Pietisten und Böhmisten da zu fassen, wo sie gefaßt werden müssen, damit sie es fühlen, wie Luther dieses so meisterhaft verstand, mochten seine Feinde Schwärmer sein wie die Zwickauer, oder Aale wie Erasmus; wo sie siegt, helfen ihr nicht so sehr ihre eigenen Waffen, als die Gewalt der Obrigkeit, die meistens in Treuen ihr zur Seite stand. Die höheren Stände wurden freilich bald von französischer Bildung angefressen, aber die mittlern und untern Schichten des Volks waren noch von keinem Zweifel berührt und die Bemühungen der Fürsten und der Kirche, das durch den dreißigjährigen Krieg verwilderte Volk zu einem gottesfürchtigen Leben zurückzuführen, hatten den besten Erfolg gehabt. Die Lage der Kirche war eine goldene gegen die jetzige Zeit gehalten. Geliebt und geehrt von allen Ständen, besonders nach unten hin, ward sie bloß gehaßt von ihren Fanatikern, aber diese nahmen doch das Wort noch an, beeinflußten nur dessen Auslegung durch ihr eigenes schwärmerisches Licht, das sie hineinbrachten. Wie man es jetzt versteht mit der Miene der Sanftmuth der Bibel, als der Geschichte des Volks Israel, den eigenen Geist als Geist des Volkes Israel unterzuschieben, so verstand man dieses auch, aber machte dabei viel Lärm und Geschrei. Man hatte indessen doch noch einen lebendigen Gott und das Ueberschätzen von dessen persönlicher Einwohnung seinem geschriebenen Worte gegenüber

war der Irrthum; man litt, so zu sagen, an Uebergöttlichkeit, während unser Leiden Gottlosigkeit ist, womit deutsche Gelehrte und Jünglinge in die Welt hinein schreiben, daß sie meinen dem Gott des alten Bundes keine größere Ehre erweisen zu können, als wenn sie zu seiner eigenen Ehre annehmen, daß er gar nicht existirte, suchen dabei die Seele im Gehirn der Leiche mit der Sonde und spotten, daß sie dieselbe nicht haben finden können.

Gehen wir einen Schritt weiter der Quelle unserer Kirchengeschichte zu und kommen an das Jahrhundert der Reformation, so mußte die Kirche freilich nach jeder Predigt singen:

Erhalt uns Herr bei deinem Wort
Und steur' des Papstes und Türken Mord

aber dafür las das Volk auch die Predigt auf, wie die Kinder Israel das Manna in der Wüste und Mose brauchte ihnen nicht erst zu sagen: Es ist das Brot, das euch der Herr zu essen gegeben hat. An der innern Sättigung erkannten sie es als solches, und man begreift Luthers Freudenthränen, wenn er einen Bettler aus Königsberg das Lied auf seiner Hausflur singen hörte, das er vor Kurzem hatte ausgehen lassen. Die Kirche hatte freilich außer den genannten Feinden von außen auch ihre Widerwärtigen von innen, Schwärmer und Sacramentirer, aber ihr herrschender Geist, der eine neue Predigt, neue Schulen, neue Wissenschaft erschuf, hielt sie alle nieder; während der herrschende Zeitgeist unserer Tage gerade ein ganz anderer als der der Kirche ist. Nimmt man dazu das Leben mit festgeschlossener Sitte, alle Rechts- und Standes-Verhältnisse auf das Genaueste bestimmt und rechtlich geordnet, jeden Stand mit dem eigenen Stolze seines Standes ausgerüstet und hält dagegen das universelle Nivellement, das unsere Zeit anstrebt, wobei nur dem Mammon eine Auszeichnung gelassen wird, so müssen wir uns vorkommen wie Ruinen Burgen gegenüber.

Ueberschreiten wir die Marken, welche die neuere Zeit von der ältern scheiden und kommen zum Mittelalter, so finden wir

das Licht freilich unter den Scheffel gestellt und das liebe theure Gotteswort so theuer im Lande geworden, wie nur immer zur Zeit des Königs Ahab und seines Weibes Isabel, aber doch einen Schatten desselben oder vielmehr eine freilich mit Sünden durchknetete, aber doch eine Art Verkörperung seiner in dem äußerlichen Gebäude der Kirche und deren Dienern, und dem Bildungsstande des Volks genügte in gewissem Sinne diese Verkörperung des Worts. Während das Genie des heiligen Bonifacius und Gregors VII. einen Organismus geschaffen, der den König auf dem Throne und den Bettler am Stabe gleich festgepackt hielt und den einsamsten Weiler auf einer germanischen Berghalde in unmittelbare Beziehung zu Rom zu setzen verstanden hatte, schloß der Schüssel Petri auf und zu und das Schwert Pauli, wenn es auch oft ein gefälschtes war, fuhr aus der Scheide wider Alle, die dem Reiche Gottes Abbruch thun wollten. Die Herrschaft der Kirche stand so fest, daß sie ruhig der Entstehung der Narren- und Eselsfeste zusehen und die Laien dazu ermuntern konnte; und wenn wir wohl offne Augen für den schändlichen Mißbrauch haben, der mit dem Heiligen und mit dem Aberglauben des Volks getrieben wurde, so müssen wir doch zugestehen, daß auch in ihrer größten Verweltlichung die Kirche, wenn auch eine schwache, doch eine Repräsentation des Reiches Gottes blieb und daß der Stuhl der Päpste, welche Scheusale auch darauf gesessen haben, doch die letzte Zuflucht der Bedrängten (man denke nur an die vielen verstoßenen Königinnen, denen die Päpste zu ihrem Rechte verhalfen), ein Hort der allgemeinen Freiheit, und ein Ausgang aller Bildung und Gelehrsamkeit war. Sollen wir hieher nicht noch rechnen, daß die Ruthe, womit die Kirche ihre Eigengehörigen regierte, viel weicher war, als die eiserne der weltlichen Macht jener Zeit?

Und nun ihre Kunst zu bekehren! Wie hat sie es verstanden den wilden Oelbaum des Germanischen Heidenthums des Saftes vom Oelbaum des Friedens in Wurzel und Zweigen

theilhaftig zu machen: daß ein Heliand entstand, während unsere Mission fast 200 Jahre an der Küste Vorderindiens ihr Netz ausgeworfen hat, und was für Gattung hat man für das Gefäß gefangen? Wer kann begreifen, wie sie es angefangen hat, solche Volksmassen, die weiter nichts gelernt hatten, als das Amen in der Kirche mitzusingen und das pater noster zu beten, in ihrem Arbeiten und Ruhen, in ihrem Leben und Sterben, in ihren Freuden und Leiden, im Backen und Kochen, im Schlachten und Räuchern, wie die Briefe des heiligen Bonifacius bezeugen, sich unterthan zu machen: denn daß man sich die Völker jener Zeit als eine willenlose Schaafheerde denkt, ist auch ein historischer Blödsinn, von dem man zurückkommt, wenn man nur einen Blick in Pertz' Gesichtsquellen geworfen hat. Wer wird aber hier unsere Zeit suchen wollen?

Doch unsere Zeit kommt, wenn wir, die Pflanzung der mittelalterlichen Kirche und die ihr vorangehende aus dem Untergange des abendländischen Römischen Reichs sich entwickelnde Völkerströmung überschreitend, an die Jahre der Römischen Kaiser kommen, wo eine ganze Welt in der Auflösung begriffen vor uns liegt. Hier haben wir unsere Zeit. Wenn wir Mommsens Römische Geschichte lesen, so werden wir überrascht durch die bekannten Züge aus der Verkehrs- und Handelswelt, aus den Ackerbau- und Erwerbsverhältnissen, aus dem Hinwelken des Familienlebens und der häuslichen Sitte, womit uns die untergehende Römische Republik entgegentritt, und wir müssen sprechen: tout comme chez nous. Der kleine Grundbesitzer, der sich von seinem Acker mit seiner Familie und ein Paar Sclaven, die zur Familie gerechnet wurden, bisher friedlich ernährte und seine Nothdurft hatte, muß weichen: sein kleines Gut wird von dem großen verschlungen, das die Natur einer Plantage annimmt und mit einem Heere von Sclaven bearbeitet wird. Der freie Handwerksmann wird dem großen Sclavenbesitzer, der die Arbeit theilen, für jede Schraube, jede Kette, jedes Stuhlbein einen eigenen Arbeiter anstellen kann, zur sichern Beute. Der kleine

Krämer und Wechsler, der sein ehrliches Auskommen bis dahin hatte, muß die Gunst Rothschilds suchen und opfert damit seine Freiheit. Karthago wird nicht um Cato's ceterum censeo willen (den alten Sittenrichter lachte man schon aus), auch nicht aus Furcht vor einem zukünftigen Hannibal zum Untergange bestimmt, sondern die Römischen Kaufleute, die in dem Wiederaufblühen der alten Didostadt für ihr Geschäft fürchteten, haben sie den Flammen geweiht. Und nun der Luxus in Bauten, Gärten, Bädern, Kleidern, Fuhrwerken, neuen Moden, das Haschen nach Gewinn, das Jagen nach Genuß, was Alles uns von der Schule her aus dem Horaz bekannt ist!

Was konnte das Christenthum mit dieser Welt anfangen? Und es hat doch Etwas damit angefangen, hat sich durch Alles hindurchgeschlagen, hat sich von den Netzen der Fischer, von den Gestellen der Teppichmacher, durch alle Stufen der Bildung, durch alle Schichten der Bevölkerung hindurch, durch die Rhetorschulen und Gerichtshöfe, durch Kriegs-Centuriate und Tribunate, über die Bänke der Senatoren hin bis zum Kaiserthron hinauf gearbeitet. Wie ist dieses geschehen und wie viel Masse aus dem Volke ist auf diesem Wege mit angefaßt worden? Auf dieses Letztere legen wir den Ton der Frage. Oder war jene Taufe Constantins Nichts mehr als die Taufe Chlodwigs, die die Großen mit hinüberzog und wobei nach dem Volke nicht gefragt wurde?

Wir stehen hier vor einem Nebellande und bescheiden uns, es nicht zu wissen. Wir haben hierüber freilich keine besondern Studien gemacht, aber was die gewöhnlichen Lehrbücher davon sagen, ist uns nicht unbekannt geblieben, und diese geben uns kein festes Bild und keine klare Anschauung. Und doch wäre gerade sie für unsere Zeit so nöthig, um über diese durch jene klar zu werden; um zu lernen, wie der Geist der Kirche, der jetzt seine Herrschaft verloren hat, wieder zur Herrschaft gelangen könnte, wenn er jene Zeit ansieht, die noch verwüsteter war als die unsrige und in der dennoch eine Macht begründet ward;

um Muth zu fassen, wenn man verzagen will; um auf Ezechiels Glauben stehend auch annähernd begreifen zu können, wie die zerstreuten Todtengebeine unsers Jahrhunderts, sich wieder mit Fleisch und Haut bekleiden können.

Dazu kommt noch ein Anderes. Alles, was sich von jeher vom Lebensgange der Kirche absonderte und auf seine eigene Hand zu leben anfing, berief sich auf die ersten drei Jahrhunderte der Christenheit, als sei es da schon da gewesen oder sei seitdem nöthig geworden. So beriefen sich die Calvinisten, als sie den Begriff der Kirche aufgaben und nur den Atomismus der Gemeinde festhielten, auf die ersten Jahrhunderte der Christenheit, wo es auch so gewesen, und so sprechen ihnen noch alle Secten nach, die heutiges Tages aus den Landen Zwingli's und Calvins hervorgehen. Ebenso wollten die Enthusiasten und Chiliasten unserer Kirche ihren Haß gegen die Geistlichkeit, ihre Verachtung der Gelehrsamkeit und die Rechtmäßigkeit ihres Conventikelwesens mit dem Leben der ersten Christen vor Constantin decken. Und in der allerneuesten Zeit schürzt Wichern das Seil seiner innern Mission an das Stuhlbein des Constantinischen Throns, indem er behauptet, von da an sei die innere Mission schon nothwendig geworden und habe still im Verborgenen gewirkt, bis sie durch ihn auf den freien Raum gebracht worden sei.

Allem diesen wäre zu begegnen durch eine genaue durchsichtige Kenntniß der nächsten vor- und nachconstantin'schen Zeit, aus der Alles, was kein Recht in der Kirche hat, seine Ansprüche nachweisen oder wenn es aus Eigenwilligkeit heraustritt, seinen Eigenwillen rechtfertigen will. Die Germanisten haben in unsern Tagen der Kirche einen Dienst erwiesen, indem sie das Mittelalter und die ihm zunächst vorhergehende Zeit aufschlossen und dabei auch die Kirche in einer neuen Beleuchtung zeigten, man denke nur an die Schriften von Raumer. Thäten die classischen Philologen und die Profangeschichts-Forscher wohl ein Aehnliches und beleuchteten uns die drei ersten Jahrhunderte

der Christenheit auch also? Theodor Mommsen hätte vielleicht die Kenntnisse dazu, ob aber auch die Liebe?

Wir sehen es oft in der Geschichte der Kirche, daß sie einen Stoß von Außen bekommt, durch den sie aus ihrer Trägheit aufgerüttelt wird und dann zur ersten Liebe zurückkehrt; im Jahre 1813 bekam sie einen solchen Stoß, und im Jahre 1817 war's noch, als wenn sie ihn nicht empfangen hätte, aber wie hat sie sich seit den zwanziger Jahren aufgemacht, ist durch Ehre und Schande, durch böse und gute Gerüchte hindurchgegangen, und die früher der Welt unbekannte ist wieder so bekannt geworden, daß sie von dem Fürsten derselben alle Tage angelaufen wird.

Gr. d. G. K. v. H.

V.

Die alten Gideoniten und das neue Kirchenbuch.

Ein Badisches Kirchenbild.

Das Unionskirchenthum hat vor etlichen Monaten wieder einen Lutheraner aus der Badischen Landeskirche hinausgetrieben*): Pf. Dr. Lebeau aus Leimen bei Heidelberg. Es ist dies einer der sogen. alten „Gideoniten" Badens. Vor sieben Jahren erschienen nämlich in Baden noch lutherische Zeugenblätter; sie hießen: „Hie Herr und Gideon! Kirchenblatt für das protestantische Volk"; und: „Christliche Mittheilungen in protest. Zeugnissen." Lutherisch gesinnte, aus der Unionszerfahrenheit sich herausringende Geistliche erhoben darin ihre mahnende, strafende, weckende Stimme wider moderne Welt und Theologie, wider die Zerstörung des lutherischen Kirchen- und Seelengebietes durch zeitphilosophische Doctrinen, Schwarmgeisterei und Lehrwillkür. Sie erhielten im Volksmunde den Namen: „Gideoniten." Diese kleine literarisch also thätige Wächterschaar (Haag, Wilhelmi, Lebeau, Ludwig, Reinmuth u. s. w.) ist nun gesprengt: einzelne sind gegenwärtig noch in Baden thätig, theils in der Landeskirche, theils in den luth. separirten Gemeinden; andere sind ins Ausland übergegangen, so Haag in den Dienst des Breslauer Oberkirchen-Collegiums, resp. der lutherischen Kirche in Preußen, und Wilhelmi in den Dienst der lutherischen Kirche Mecklenburgs.

---

*) Vergleiche hierzu: Kirchliche Zeitschrift, Aprilheft 1858.

Wenn wir auf die Arbeit der Gideoniten zurückblicken, so muß man ihnen bezeugen, daß ihre Blätter mit entschiedenem Bekennermuthe, mit unerschrockenem Zeugniß ins Kirchen- und Volksleben einschnitten. In der Hitze des Kampfes ist zwar manch herbes und derbes Wort von ihnen geredet worden, wer wollte aber die bedrängten Streiter Christi darum lieblos richten? Hat man doch von gegnerischer Seite her aufs Schonungsloseste sie angegriffen und die allerärgsten Beschuldigungen auf sie gehäuft! Für lebendige Heilige geben sich die Gideoniten nicht aus, ebensowenig als Luther in seinen Kämpfen; aber lebendige Zeugen der Wahrheit sind sie gewesen; sie haben die Posaune hell und klar tönen lassen für die Kirche des reinen Wortes und Sacramentes und mit scharfem Blick Vieles vorausgesagt, was später zum Schaden der Kirche in Baden eingetroffen ist.

Solange diese Gideoniten noch zusammen stritten, haben sie auch Manches für die Wahrheit leiden müssen: Verfolgung, Haß und Spott der Welt, der Wissenschaft, der kirchlichen Oberen und der pietistischen Häuflein. Sie haben aber ausgeharrt und gezeugt, solange sie konnten, mit dem Troste: „hier durch Spott und Hohn, dort die Ehrenkron!" Das sei ihnen zum Ruhme nachgesagt, zu einem heiligen Ruhm in Demuth. Drum sei es auch verstattet, aus den zerstreuten Blättern jener Bekenner Etliches zu einem Kirchenbilde zusammenzufügen und in dieser Zeitschrift einem größeren Leserkreise vorzuführen. Es spiegeln sich in den Badischen Localzuständen moderne Kirchenzustände überhaupt, und gar manches Land mag sich, wenigstens den Hauptzügen nach, im Folgenden gezeichnet finden, gar manches Wort wird für die Gegenwart von erneuter Bedeutung sein, gar manche Seele auch unter den „Gläubigen" sich getroffen fühlen.

1.

Wie überall die aus der Revolution und nach der Revolution in die Behörden und einflußreichen Stellen eingeschlichenen Demokraten die kirchliche Partei verfolgten und anfeindeten, so auch in Baden. Die im innersten Herzen mit demokratischem Gifte erfüllten Schlangen geiferten und zischten wider die Confessionszeugen den Vorwurf der Demokratie, weil mit diesem Schlagwort eben am besten zu schlagen war. In ihrem „Gideon" aber schlugen die lutherischen Zeugen diesen Vorwurf treffend zurück: „Die Vergleichung mit Republikanern kann uns nicht im Geringsten verdrießen, da wir sämmtlich in den Tagen großer Gefahr durch Gottes Gnade unserm abwesenden Landesfürsten Treue bewahrten bis aufs Blut und der provisorischen Regierung keinen Eid geschworen. Auch haben wir noch in keinerlei Weise um die Anerkennung der Welt gebuhlt, noch uns mit solchen verbrüdert, welche zwar den Schein eines gottseligen Wesens haben, seine Kraft aber in roher und feiner Fleischlichkeit verleugnen; sondern wir haben unsern Kampf immer so geführt, daß uns von Seiten der Welt ebenso wenig Beifall werden konnte, als von Seiten Derer, welche weitherzig in der Lehre, aber engherzig in der Bruderliebe sind."

Ebenso haben die Gideoniten gegen die Rechtsverletzung der luth. Kirche in Baden entschieden protestirt: „Man versündigt sich schwer, wenn man in einem Lande die luth. Kirche (in oder außer der Union) verfolgt, in einem Lande, darin gerade diese Kirche vor dem Anfall der Pfalz alleinige Berechtigung genoß, und deren eifrige Mitglieder und wackere Schutzherren die nun in Gott ruhenden Badischen Herren Markgrafen je und je gewesen. — Wir sehen es als ein Unglück an, sowie als ein Unrecht gegen das luth. Volk in Baden, daß die Lehrstühle der theol. Facultät in Heidelberg beinahe sämmtlich von entschieden reformirten Professoren besetzt sind, und das evangelische Predigerseminar von einem entschieden reformirten Vor-

stande dirigirt wird. Unsere Staatsregierung ist durch diese überwiegend reformirt gesinnte höhere Geistlichkeit auf der Universität und im Oberkirchenrath natürlich nur im Interesse der reformirten und falsch unionistischen Ansicht berathen, die Lutheraner aber haben dermalen bei den höchsten und hohen Personen der Staatsverwaltung gar keine Vertreter." — Ferner: „Die meisten Dekane sind der luth. Abendmahlslehre entgegen, die einflußreichsten Pfarrstellen sind sämmtlich von Rationalisten und Reformirten besetzt, lutherische, auch reichbegabte Pfarrer auf die entlegensten Pfarreien zurückgedrängt; das Kirchenregiment vertheidigt fort und fort in seinen offiziösen Erlassen die sog. unirte Lehre (welche keine andere als die reformirt-rationalistische ist); der kirchliche Gebrauch des luth. Katechismus ist strengstens, ja bei Suspension vom Amte verboten; die luth. Karl-Friedrichs-Agende verpönt und untersagt; jegliches, auch das bescheidenste Begehren um eine authentische Auslegung des §. 2 der Vereinigungsurkunde wurde bis dahin von der obersten Kirchenbehörde nicht nur schnöde zurückgewiesen, sondern die Anfragenden selbst als unruhige Kirchendiener angemerkt und theilweise zu Glauben-entnervenden und Gewissen-beschwerenden Reversen gedrängt. Kommt bei solchem Stand der Dinge die Behauptung reformirter Kirchenoberer nicht wie Spott heraus: es sei Niemand verwehrt, in der unirten Kirche der luth. Lehre anzuhängen? — Wir müssen uns von Seiten der Katholiken den Vorwurf gefallen lassen, als sei unsere unirte Kirche eine bekenntniß- und somit charakterlose; wir müssen von ausgetretenen Lutheranern den Hohn ertragen: „Ihr saget, ihr verharrtet in einer Bekenntnißkirche; in eurer Kirche kann ja doch kein Bekenntniß bestehen, denn die unirte Kirche erkennt allen Bekenntnissen nur geschichtlichen, durchaus keinen normativen Werth zu." Versuchen wir durch Anfragen, Erklärungen, Bitten und Vorstellungen bei den kirchlichen Behörden solche Anschuldigungen von unsrer Kirche abzuwehren, geben wir unserer Gewissensnoth in öffentlichen Blättern Worte: so wird unser Thun in der

Wahrheit als ein thöricht, anmaßend, empörerisch Unterfangen ausgerufen, bespöttelt und, ungeachtet allen möglichen Druckes, doch in offiziösen Schriften keck behauptet, es sei Niemand verwehrt, in der unirten Kirche der luth. Lehre anzuhängen, d. h. lutherisch zu denken, wenn's nur nicht zum lutherischen Handeln kommt.“ — „Die Befürchtungen für die Zukunft und die treue Liebe zu einer Kirche, für die man schon so Viel erlitten, dringen uns diese Zeilen ab. Wir wissen wohl, daß wir uns dadurch für den dermaligen Zustand der Kirche unmöglich machen; Gott aber kann unmöglich gewordene Bekenner auch wieder möglich machen.“ —

Der Herr hat auch den verfolgten und geplagten Bekennern weiter geholfen; hat die Badische Behörde sie nicht auf- und angenommen, so hat der Herr sie doch wieder zu Amt und Würden gebracht. Ging es auch Manchem hinderlich, hatte Mann und Weib und Kind auch inwendige und auswendige Nöthe und Anfechtungen durchzumachen — Christus hat keinen seiner Zeugen bis jetzt verlassen. Er hat ihnen geholfen, wie von Alters her. Wer hat je und je die amtsentsetzten Bekenner kirchlicher Wahrheit aufgenommen? Wer hat ihnen Speise gegeben, wenn man ihnen ihr Brod nahm? Wer hat ihnen Manna gereicht, wenn man ihnen das Leben verbitterte? Hat der Herr solchen seinen Dienern nicht allezeit wunderbar geholfen und wunderbar ihnen Herzen erweckt zur Hülfe? Von dem verfolgten David an bis auf den abgesetzten Joh. Arnd und Paul Gerhard ist schon Mancher auf Adlersflügeln getragen worden und hat wieder ein Nest gefunden an den Altären des Herrn. Es kann nicht sein, daß Einer, der um Jesu willen, um einer heiligen Treue willen, Haus und Hof, Hab und Gut verläßt oder verliert, im Elend umkomme. Da müßte die Schrift lügen. Und das ist grauenhaft zu sagen oder zu denken. Wer Gott nicht glaubt, macht ihn zum Lügner, steht geschrieben. Seinen Gläubigen also hat der Herr allezeit noch geholfen und fortgeholfen; auch den bekennenden Gideoniten. —

Aber nicht bloß die Behörden, sondern auch die erweckten Laien, die Pietisten und Separatisten, standen damals in Baden wider die lutherischen Zeugen auf und verbündeten sich mit allerlei Volk, um den Haufen groß zu machen zum Sturm wider die feste Burg der reinen Confession. So weit ging die Verblendung Derer, die doch Einen Herrn Jesum Christum auch mit den Lutheranern erkannten und bekannten! In einem Briefwechsel im „Gideon" heißt es über einen lutherischen Geistlichen: „Es ist arg, wie ihn seine Pietisten plagen und überall anschwärzen und verhöhnen; sie haben ihn schon förmlich angeklagt; ihr Stundenhalter steht an der Spitze der Gegner; der und seine Anhänger gehen nicht nur auswärts zur Kirche, sondern wollen auch das Abendmahl nicht mehr von ihrem Pfarrer, weil er zu lutherisch ist. Die armen Leute wissen in Wahrheit nicht, was sie wollen; sie verachten, wofür sie früher gelitten; sie meiden, was sie früher aufgesucht; sie schelten, was sie früher gelobt haben. Menschen, welche vor einigen Jahren noch Sturmpetitionen gegen den Landeskatechismus*) veranlaßten und herumtrugen — verklagen jetzt einen frommen und getreuen Knecht Christi, weil er bekenntnißtreu lehrt, bekenntnißtreu wandelt und sacramentirt. Wer hätte gedacht, daß es mit den Pietisten in Baden so weit kommen, ja daß eine ihrer sogenannten Laiensäulen in solchen Verfall des Glaubens gerathen werde! Noch trauriger aber ist es, wenn solche leidenschaftliche Irrgeister und Unruhstifter bei den Behörden Gehör, Einfluß und Beförderung finden. So soll neulich ein Badischer Dekan Euch und Eure Freunde um deswillen „Sacramentirer" gescholten haben haben, weil Ihr in den Sacramenten noch bekenntnißtreu am Worte haltet. In unserm Lande erhalten demnach jetzt diejenigen Pfarrer den Ketzernamen, welche das Ge-

---

*) Den im ganzen deutschen Reiche nunmehr verrufenen, vom Mutterlande selbst ausgesetzten, unseres Wissens nur noch im Großherzth. Hessen lustwandelnden sog. Badischen Katechismus.

gentheil von den alten Sacramentirern*) von Herrn Karlstadt, Zwingel und Consorten sind, die neuen Sacramentsverfälscher heißen aber Rechtgläubige! Gott erbarme sich über uns!" —

Allerlei Licht-, Luft- und Schwarmgeister, an der Spitze spiritualistische Professoren, welche dem geistlichen Hochmuth im Gemeindebewußtsein schmeichelten und das Laien-Element hätschelten, haben sich also wider die luth. Kirche aufgemacht. Drum erhob mit Recht Wilhelmi in den Gideonitischen Blättern seine Stimme gegen die Gräuel der Begriffs- und Seelenverwirrung im Volke. Mit treuer ernster Hirtenliebe warnt er vor dem modernisirten Evangelium, vor dem sectirerischen Dünkel und Heiligkeitswahne, vor dem Suchen neuer Heilswege dem objectiven Wort und Sacrament zuwider. In einer Auslegung von Matth. 7, 15—27 apostrophirt Wilhelmi die falschen Propheten und falschen Gläubigen mit dem einschneidenden Bußrufe:

„Euer Lügen-Evangelium, eure Seligkeit aus der Heiligung heraus, eure falsche Salbung, bei welcher ihr einen wahrhafti-

---

*) D. Schenkel heißt noch bis zur Stunde aller Geschichte zum Hohn die luth. Theologen „Sacramentirer." In dem Octoberheft der Allg. K. Z. v. J. schildert ein Geistlicher einen in Hermannsburg verlebten Sonntag und sagt dabei: „Es folgte nun noch die Feier des h. Abendmahles mit vorhergehender, die sacramentale Bedeutung desselben kurz hervorhebender Ansprache und Lection der Einsetzungsworte. Das innere Feuer der Andacht in den Gemeindegliedern leuchtete bis zum Ende. Ueberhaupt schien sich mir im Ausdruck der Physiognomie der Landleute, namentlich bei dem weiblichen Geschlecht, eine gewisse christliche Bewahrung und Festigkeit, ausdauernde andächtige Aufmerksamkeit und ein verfeinertes innigeres Glaubensleben auszuprägen." — Schenkel eilt nun, seinen und seiner Zeitung Ruf mit der Anmerkung zu wahren: „Ich anerkenne gern mit dem Herrn Einsender die ernste, an die Gewissen gehende Wirksamkeit des Predigers Harms, bedaure aber umsomehr den überspannten Sacramentarismus desselben, von dem ich die segensreichen Früchte jener Wirksamkeit keineswegs herleite." — Immer und immer wieder: „Ich" und „Gewissen!" Ist etwa diese Ich-Position der Ausdruck eines verfeinerten innigeren Glaubenslebens, das geschärfte Gewissen eine segensreiche Unionsfrucht?

gen Zorn Gottes wider die Sünde und die zugerechnete Gerechtigkeit Christi verleugnet und die ganze evangelische Heilsordnung umstoßet, wird euch wenig nützen in den Flammen des Gerichts. So oft ihr auch „Herr, Herr!" gesprochen und den „Willen des Herrn", die „Eingebung des Herrn", eine „vom Herrn gekommene Klarheit" u. s. f. zum Vorwand eurer Herrschsucht und Geldgierde genommen habt, so oft ihr auch geflissentlich „Herr, Herr!" gesagt habt, um euch als „Gläubige", als „Brüder und Schwestern" vor der Welt auszuzeichnen: so ist euch doch das Reich der Herrlichkeit für alle Ewigkeit verschlossen. Euer selbstgemachter Christus kann euch nicht helfen. Der Wahrhaftige hört kein „Herr Jesu!", als welches aus dem heiligen Geiste kommt (1. Cor. 12, 3). O lasset euch warnen, da es noch Zeit ist, lasset vom Wahne und thut in Wahrheit Buße, statt soviel von der Buße zu schwatzen! Die falschen Werke, statt euch zu helfen, stürzen euch nur tiefer in den Abgrund und versiegeln euch nur desto gewisser jene entsetzliche Stimme: „Weichet von mir, ihr Uebelthäter!" —

„Ein schönes Haus, auf Sand, gereicht nur seinem Besitzer zum Untergange. So dir deine falsche Bekehrung. Daß du Jesu Rede thust, das ist dein Himmel. Thust du sie nicht, baust du auf eigene Gerechtigkeit, sie sei so fein als sie wolle, auf geistliche Gaben, sie seien noch so glänzend, auf äußere Geschäftigkeit für das Reich Gottes, sie sei noch so berühmt, auf deine Liebe zum Frieden, sie sei noch so weitherzig, auf Wunder und Erscheinungen aus dem Geisterreiche, sie seien noch so seltsam, so bist du ewig verloren. Auch du thust einen großen Fall, wenn der Herr kommt, es sei mit deinem Tode oder mit seinem Gerichte; dein Heuchelchristenthum wird bald genug entlarvt werden. Seelen, die ihr die Gefahr erkennt, in der ihr schwebet, kehret wieder zur Rede unseres Herrn Jesu! Fasset ins Auge, wohin eure Vorsicht sich wenden muß. Es giebt falsche Propheten, es giebt falsche Werke, es giebt eine falsche Bekehrung. Wohl dem, der diese Wahrheit erkennt und sich sauer

werden läßt, durch die enge Pforte einzugehen! Er ist einem klugen Manne gleich, deß Haus auf dem Felsen steht. Christi Blut ist seine Hoffnung, seine Kraft, sein Sieg. Seelen, die ihr falschen Propheten bisher Gehör gegeben und die Lüge zur Wahrheit in den Kauf genommen habt, die ihr mit Werken umgegangen seid, die ihr Kanaans Sprache gelernt habt, aber mit eurem Herzen in der Welt und von der Welt geblieben seid; die ihr aus eurem Christenthum eine Sache des Ehrgeizes, der Selbstgefälligkeit, des Gewinns, der Ruhmsucht, des Gepränges vor den Menschen, einer selbsterwählten Heiligkeit gemacht: der Heiland, dessen Namen ihr vergeblich führet, hat die Schlüssel wie des Himmel, so auch des Pfuhls, der mit Feuer und Schwefel brennt. Wohin eilt ihr, bethörten Kinder des ewigen Todes? Es ist ein großer Ernst, mit dem der Heiland warnt. Es ist ein großer Fall, den ihr zu thun im Begriff seid!" —

Gegen den Ursprung des Uebels, die falschen Lehrer, insonderheit die Professoren der Theologie, d. h. Neologie zu Heidelberg erhoben sich desgleichen die Gideoniten vor sieben Jahren mit entschiedenem Zeugniß; darauf hinweisend, welch ein Verderben über die Kirche kommen müsse, wenn die Grundlehren des Heils den Professorenkünsten preisgegeben würden, wenn an den Lehrern der akademischen Jugend der wehmüthige Vers in Erfüllung ginge: „Der lehret dies, der lehret das, sie trennen uns ohn' Unterlaß, und gleißen schön von außen"; so daß man dawider beten müsse: „Ach mach der falschen Lehrer Rott vor aller Christenheit zu Spott, laß sie nicht weiter wüthen!"

Haag (der Redacteur der Gideonitischen Blätter) bekämpft besonders in scharfer Weise die Verirrungen und Verwirrungen Schenkels, welcher bekanntlich damals mit Alban Stolz im Streite lag und unterlag. Schenkel wollte den römischen Angriffen gegenüber die Kirchenlehre von den Sacramenten retten, verwickelte sich aber so sehr in Rationalismus und Spiritua-

lismus, daß er sich selbst zu Fall brachte und von seinem Gegner gerechten Hohn erntete. Haag weist an diesem Beispiel den Jammer der modernen Theologie nach; er schreibt im „Gideon": „Die Ersten, welche gegen den kecken Verkläger unserer Kirche sich aufmachten, waren zwei Dorfpfarrer, einer hochoben im Schwarzwald, der für seine Bekennerstreue auf mehrfaches Verlangen der Katholischen beinahe eingesperrt worden wäre, und einer im Oberlande daheim. Ihnen nach rückte mit hohen Worten menschlicher Weisheit, wo möglich noch selbstgefälliger und hochtrabender als der römische Doctor, derselbe Mann, den wir neulich in diesen Blättern bezeichneten als einen, der mit Luthers „dreieissendem Gott" vor seinen Schülern Scherz getrieben und eine nagelneue Dreieinigkeitslehre aufgebracht und dem verstorbenen Geh. K.-R. Paulus in Heidelberg eine Lobrede am Grabe gehalten hat: Herr Seminardirector Prof. Dr. Daniel Schenkel. Der verfaßte ein Gegenschriftchen gegen den römisch-kathol. Professor unter dem empfehlenden Titel: „Fels oder Sand, oder: der evangelische Glaube steht noch fest." Dieses Schriftchen machte bei seinem Erscheinen großes Aufsehen und viel Spectakel. Man hätte meinen sollen, es sei voll lauteren Goldes und blanken Silbers, aber siehe, es ist in Wahrheit eitel Holz-, Heu- und Stoppelwerk. Nein, der Mann voll hohen Selbstgefühls steht nicht auf dem Fels, sondern baut dermalen noch seine Kürbishütte auf hohle nichtssagende Phrasen. Es ist wahrlich Herr Schenkel nicht der rechte Doctor für unseren großen Kirchenschaden, seine Arzeneien sind keine Salbe aus Gilead, in seiner Hand wird allewege das zweischneidige Schwert des heiligen Geistes zur Pfauenfeder. — Herr Schenkel weiß nicht, wie oder wenn, wo oder was? und ist so sehr im verstiegenen Geist, daß er in die überschwänglichen unbegreiflichen Worte ausbricht: es sei wirklich und in der That aus Christi Tod gleichsam eine himmlische Nahrungsquelle in die mit Sünden behaftete Welt hinausgeflossen! Wirklich und in

der That **gleichsam!!** Wenn man diese umwölkten Wörter zerlegt, wie häßlich, wie abscheulich erscheinen Einem alsdann diese gleißnerischen, hohlen, in der Lüge empfangenen und geborenen Redensarten, mit welchen Herr Schenkel sich noch den guten Schein geben und den Schandfleck seines feinen Unglaubens, wie den Haß gegen die Bluttheologie, ja seine Volksverführung überkleistern möchte. Wir verstehen Euer wirklich und in der That gleichsam. Allewege ist Euch der ganze Christus in und außer dem Abendmahl nur gleichsam ein Nahrungsquell, in der That schöpft und trinkt Ihr Herren aus Euerm eignen Brunnen. Nichts ist ekelhafter und verabscheuungswürdiger an einem Prediger oder Professor (auf deutsch: Bekenner) des göttlichen Wortes als die Doppelgängigkeit und das Heuchelzwittern, wovon die theologische Welt dermalen so voll ist. — Hier haben wir ein anschauliches Bild von der Zerfahrenheit und Zerrissenheit unsrer dermaligen protestantischen Theologie; welch ein schreiender Gegensatz in der Schriftauslegung unter angesehenen Theologen! Wie muß einem in der Festung der römischen Kirche hausenden guten Katholiken vor dem Gedanken schwindeln, überzutreten in den babylonischen Wirrwar des protestantischen Libertinismus! Die Brünnlein Gottes fließen wohl munter in Wort und Sacrament der wahren Kirche, aber unsere Schriftgelehrten sitzen an den Brunnen ihrer eigenen Weisheit und pumpen tüchtig in ihre Spritzen, das Feuer des heil. Geistes zu löschen und die Gotteskraft der Sacramente zu verwüsten; „die schweren Seufzer nach Sonnenschein und Waldesduft", von denen Herr Schenkel fabelt, werden von den Irrwischen gelehrten Dünkels ebensowenig als vom Hauch mystischer Lichtgeburten gestillt. — Welch eine schreckliche Begriffsverwirrung in der vornehmen, vom Glauben der Väter abgewichenen Welt herrscht, dies kann man mit Händen greifen, wenn man so ein Büchlein eines angebeteten Dieners und Jüngers der sog. gottmenschlichen Gemeindewissenschaft durchblättert. Welch ein wüstes

Durcheinander von Wahrheit und Lüge, von Recht und Unrecht, welch ein Tappen und Umsichschlagen im Finstern, da man bald den Feind, bald den Freund trifft. Wieviel Augenstaub, Fuchsschwanzstriche und galante Lügen, wie wenig Ehrerbietung vor dem heil. Schriftwort, das man um sich wirft, wie böse Buben zusammengeballte Brodkügelchen oder wie trunkene Wirthshaushelden und sogenannte Bibelhusaren die köstlichsten Kernsprüche um sich werfen. Ist es nicht eine Schande für den ganzen Lehrstand unserer Kirche auf Katheder, Kanzeln und in gelehrten Schulen, daß ein römisch-kath. Lehrer unwiderleglich nachweist, wie ein protestantischer Seminardirector und Erzieher künftiger Kirchenlehrer eines deutschen Landes leichtverständliche Schriftstellen so unbesonnen und verkehrt anwendet und ausdeutet, daß ein ungelehrter Laie, der in der Bibel daheim ist, den Unsinn merkt, der bei solcher leichtfertigen Behandlung der heil. Schrift in die Augen springt? Hören wir statt der vielen mißbrauchten Schriftworte nur ein Beispiel, wie Herr Schenkel mit dem Gotteswort umgeht."

„Um die richtige Auslegung der Worte Christi Joh. 6. abzuschwächen und geradezu die Worte Christi, der wiederholt an das Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes die Auferstehung und das ewige Leben bindet, zu verdrehen und über Bord zu werfen, fragt Herr Schenkel mit Anführung des V. 40: „Wo heißt es denn da, daß man durch Essen und Trinken das ewige Leben erlangen könne? Hat nicht der Apostel Paulus (Röm. 14, 17) vielmehr gesagt: das Reich Gottes bestehe nicht im Essen und Trinken, sondern in Gerechtigkeit, Friede und Freude im heil. Geiste?" — Herrn Schenkels Arbeit steht in der That so sehr unter aller Kritik, daß sie nur mit Spott behandelt werden kann, und daß ihm darum nur Recht geschehen ist, daß ihn der römische Doctor darstellt als einen Ritter auf papierenem Felsen, der die Klinge des zweischneidigen Wortes heftlos in der Luft schwingt. — Hätte Doctor Daniel Schenkel in

der Weihe seines schönen Taufnamens und in der Kraft des in der heil. Taufe empfangenen Besprengungsblutes, baar aller eigenen Weisheit, von nichts Anderem wissen wollen, als von Jesu, und zwar dem Gekreuzigten, so hätte er einen guten Kampf gekämpft und sich nicht bei der Abwehr eines listigen und verschlagenen Feindes unseres protestantischen Zion an dem Heilsfels vergriffen. — Unser offener Born ist die offene Seite des Helden aus Juda; mag die gelehrte Welt diesen Heilsquell verachten, den guten Streiter Jesu Christi erquickt, tröstet, stärkt das daraus quillende Blut im heißen Kampfe, wer dieses Blut trinket und in diesem Wasser sich badet, der bleibet in Christus und Christus in ihm; durch das Wort solches Zeugnisses werden wir, müssen wir — wenn auch im Erliegen — bei Weitem überwinden!" —

So die Gideoniten Badens vor sieben Jahren. Sie sind erlegen, aber haben doch überwunden; erlegen nur vor menschlichen Augen, haben sie überwunden im Blute des Lammes, überwunden durch die sieghafte Wahrheit ihrer Zeugnisse. Dem zuletzt ausgeschiedenen Gideoniten aber P. D. Lebeau halten wir zum Trost seine eigenen Worte vor aus einer Auslegung von Apg. 7, 54—59 („Christl. Mittheilungen" v. J. 1853): „Wie oft ist seitdem das Zeugniß eines Knechtes Gottes verachtet worden von den Weisen und Gewaltigen dieser Welt! Wem es also gehet, der bedenke, wie es dem Herrn, wie es dem Stephanus ergangen. Wo das geschieht am grünen Holz, was soll mit dem dürren werden? — „Was will dieser Lotterbube sagen?", das heißt: wie mag der unbedeutende Mensch den hochwürdigen, angesehenen Männern widersprechen? — rief man dem Apostel Paulus zu Athen entgegen. Aber die Worte gingen ihnen dennoch durchs Herz. Was aus dem Geiste geredet ist, verhallt nicht, wenn man den Zeugen auch überschreiet und sich die Ohren zuhält."

2.

Und wie steht es jetzt in Baden? — Es ist in Erfüllung gegangen, was die Gibeoniten in ihrer: „Offenen Beschwerde und Klage" am 1. October 1852 sagten: „Wir betheuern auch schließlich, daß die Union in ihrem jetzigen Bestande, d. h. ohne ein unumwundenes anerkanntes Bekenntniß und ohne die Berechtigung des lutherischen und reformirten Lehrtypus, auf keinem festen Grunde beruhe und keine Bürgschaft wahren Friedens in sich trage, sondern nur äußerlich zusammengehalten werde und eine reiche Saat des Habers in ihrem Schooße berge. Wo das Recht nicht ganz sicher gestellt ist, da muß des Mißtrauens und Habers immer mehr werden; wo Jedem das Seine obrigkeitlich gesichert zu Handen ist, da ist Friede und Freude!" —

Mißtrauen und Haber, Zank und Streit durchtobt die Badische Kirche. Die Zeitungen sind vor Kurzem noch voll von Protesten gewesen gegen das vom Oberkirchenrath zu Karlsruhe herausgegebene neue Kirchenbuch. Natürlich sind an solchen Protesten allzeit die Liberalen und Wühler auch mitbetheiligt, schließen sich wenigstens überall gerne an, wo es irgend eine Opposition gegen die Kirche zu machen giebt, so daß wir die, besonders in den liberalen Blättern eifrigst verbreiteten und hochbelobten Proteste nicht als kirchliche Productionen anschauen können, auch wenn Kirchenräthe die Autoren wären. Aber doch müssen wir das Schicksal des neuen Kirchenbuchs in Baden als eine Art Nemesis betrachten. Der Oberkirchenrath in Karlsruhe, resp. das Unionsprincip hat es verdient, also Schiffbruch zu leiden. Wir sagen dies nicht in gemeiner Schadenfreude, bedauern vielmehr herzlich, wenn ein Kirchenregiment und somit die kirchliche Autorität überhaupt auf solche Weise angegriffen wird und Noth leidet. Auch wollen wir gern dem neuen Kirchenbuch die Anerkennung zollen, daß es mit Ernst und Fleiß

ausgearbeitet und in bester Meinung hinausgegeben worden ist, in allen Rechtsformen der Badischen Union. Der O.-K.-R. hat die neue Gottesdienstordnung ausgearbeitet auf Grund der Beschlüsse der Generalsynode von 1855, alsdann hat das Buch zur Einführung die landesherrliche Bestätigung erhalten. Das Kirchenregiment war also im Recht, nach den einmal angenommenen und landesgültigen Principien. Diese Principien aber tragen den Todeskeim in sich, ihr inneres Recht bestreiten wir. Desgleichen können wir die Sünden des Regiments nicht verschweigen:

Man hat die Lutheraner seiner Zeit mit bureaukratischen Formeln abgefertigt, ihre kirchlichen Gewissensstimmen nicht gehört, ja mit Gewalt die Confessionsgestaltungen unterdrückt, man hat seiner Zeit mit allerlei Geistern Bündnisse geschlossen, um nur den lutherischen Geist zu dämpfen — und was ist jetzt die Folge? Die Allerlei-Geister (Schenkel an der Spitze*) wen-

*) Wenn es die Leser nicht ermüdet, noch etwas „Ethisches" von Schenkel zu hören, so wollen wir doch wenigstens einen Satz aus dessen neuester Schrift wider das Kirchenbuch und den Oberkirchenrath („Auf den Wunsch Badischer Gemeindeglieder aus der Allg. K. Z. besonders abgedruckt;" Darmstadt bei C. Zernin, 1859) citiren, und zwar einen Satz, der nicht gegen Cultusformen, sondern gegen ein Dogma der Kirche sich richtet. Schenkel macht es S. 72 dem O.-K.-R. zum argen Vorwurf, daß in dem neuen Kirchenbuch die Kindertaufe als ein Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des h. Geistes gelehrt sei, und spricht die geflügelten Worte: „Damit muß denn doch eine Theologie, die mit der Magie des opus operatum des römischen Sacramentsbegriffs gebrochen hat, einverstanden sein, daß die Wiedergeburt kein Act ist, der außerhalb des sittlichen Bewußtseins vorgeht, und es ist erfreulich, daß Theologen, wie Ebrard, welche sonst dem alten dogmatischen Systeme noch große Concessionen machen, sich mit sittlicher Entrüstung gegen eine Vorstellung aussprechen, die, indem sie die Wiedergeburt in einem bewußtlosen Geschöpfe durch den Taufact bewirkt werden läßt, die ethische Bedeutung der Taufe ebensowenig berücksichtigt als die der Wiedergeburt." —

Der seraphische Doctor höre mit den himmlischen Propheten, seinen glorreichen Vorläufern, wie ihn Luther zurechtweist: „Ist das nicht ge-

den sich jetzt gegen den O.-K.-R. selber, um nach Besiegung des lutherischen Feindes im Lande Baden nunmehr auch ein Regiment zu überwinden, das immer noch zuviel dem alten Glauben und Cultus Rechnung trägt, nicht zeitgemäß genug ist. So belohnt die Welt ihre Bundesgenossen. Und so wird es noch in mehr als einem Lande den mit der modernen Theologie und dem Volksliberalismus liebäugelnden Behörden ergehen. Wenn ihnen das Wasser über dem Kopf zusammenschlägt, alsdann werden sie vielleicht aus ihrer Verblendung aufwachen.

Hätte man in Baden die Bitte der Gideoniten im Jahre 1853 erhört und erfüllt, ohne Synoden, durch unmittelbares Eingreifen der Kirchennoth zu steuern, wäre „aus Allerhöchstlandesbischöflicher Machtvollkommenheit" ausgesprochen worden, daß „die Augsburg. Confession, der heidelberger und lutherische Katechismus ohne Beschränkung als Bekenntniß und lehrrichterliche Norm" wieder in ihre Geltung eingesetzt sei, also der „lutherischen und reformirten Kirche ihr rechtliches Fortbestehen" gesichert: dann hätten die Pfälzer Reformirten und Radicalen in dem jüngsten Agendensturm nicht den Vorwurf wider den O.-K.-R. erheben können, man wolle sie lutheranisiren. Mit diesem Vorwurf waren sie stückweise im Recht, da das neue Kirchenbuch lutherische Cultusstücke aufgenommen hat und dies natürlich der früher reformirten Pfalz völlig zuwider sein muß. An die renitenten Reformirten hingen sich denn natürlich Rationalisten und Liberalisten aller Art. In einzelnen, besonders ursprünglich lutherischen Gemeinden, wo gläubige Geistliche schon vorgearbeitet hatten und das Volk in das Verständniß der Sache einführten, soll, wie wir hören, die neue Gottes-

---

schwärmt und getobt, Lieber, was ist denn schwärmen und toben?" (Haag wider Schenkel im „Gideon" von 1852.)

Indem wir dies schreiben, überrascht uns (? d. Red.) die Nachricht, daß Schenkel den Kirchenrathstitel von Karlsruhe erhalten habe.

dienstordnung weniger Anstoß, bei etlichen auch eine wohlwollende Aufnahme gefunden haben. Desgleichen hörten wir aber, daß in andern luth. Gemeinden die Einführung gänzlich gescheitert sei. In einer solchen soll z. B. der Pfarrer des Sonntags auf einmal die Leute mit der Liturgie überrascht haben. Da die Gemeinde in keiner Weise zum Verständniß vorbereitet war, so holperte die Liturgie natürlich über die Köpfe her und mußte ihren Eindruck gänzlich verfehlen. Am Schluß des Gottesdienstes soll nun der Geistliche gesagt haben, das sei die neue Kirchenordnung Badens, die Gemeinde möge sich erklären, ob sie dieselbe annehmen wolle oder nicht. Natürlich liefen denn die Leute schleunigst zu den Kirchengemeinderäthen, um sie aufzufordern, entschieden gegen das neue Kirchenbuch zu protestiren. — Das ist Kirchenwille! Und eine neue Weise, den Kirchenwillen einzuholen!

Die Union kann ihren Ursprung nicht verleugnen. In der oben citirten Klage und Beschwerde sagen die Gideoniten: „Die in die Zeit des demokratischen Gebahrens und des abgeschwächtesten religiösen Lebens fallende Badische Kirchen-Union, welche auf Majoritätsbeschlüsse und Bestimmungen hin gegründet worden und welche in der Synode von 1834 dem Volk seine Glaubenskleinodien entzogen hat, soll verewigt werden. — Der sogenannte rationalistische, deistische Theil der Landesgeistlichkeit hat sich schon thatsächlich so benommen und auch auf größeren Versammlungen in dem Sinne sich ausgesprochen, daß unsere Kirche keine objectiv ausgeprägte Lehre anerkenne, sondern ihren Gliedern Glauben, Lehre und Bekenntniß freigebe. — Schon der Schein aber, daß eine Kirche bekenntnißlos und der Tummelplatz aller subjectiven Meinungen und Schwarmgeister sei, geht gegen die Ehre derselben; solchen unseligen und unehrlichen Zustand aber vertheidigen, festhalten und verewigen wollen, ist mehr als Schwachheitssünde."

Und doch hat man diese Unionszustände auf der General-

synode von 1855 zu verewigen gestrebt. Man hat die unzweideutig feste Lehrgrundlage des durch Jahrhunderte bewährten Bekenntnisses abgeschwächt und preisgegeben, sich dagegen dem Wahne hingegeben, als seien die Synodalbeschlüsse in Lehre und Cultus die Retter aus der Noth, als würde dem unseligen Confessionshader nun ein Ziel gesetzt, der Kirchenfriede, das einheitliche Gottesreich im Lande Baden zur sichtbaren Erscheinung kommen. Noch vor Kurzem sahen die Unionisten in Nord- und Süddeutschland Baden als ihr Kirchen-Ideal an, als das Kanaan, da Milch und Honig fließt. Und heute? Die Milch der frommen Denkart hat sich in gährend Drachengift verwandelt.

Es liegt jetzt in Baden offen am Tage, daß selbst Generalsynoden, die man doch (zuweilen sogar von kirchlicher Seite) mit so hoffnungstrunkenen Augen anzuschauen pflegt, den Kirchenschaden nicht heilen können. Die Demokratie ist auch mit der Concession solcher Synoden noch lange nicht zufrieden; sie will immer mehr Volksvertretung, auf deutsch: Kirchenzertretung. Die Massen wollen das Regiment und erheben sich gegenwärtig in Baden wider Synode und Oberkirchenrath. Wissenschaft, Zeitgeist und Gassenwitz verlangen Sitz und Stimme als Kirchenräthe des souveränen Volkes. Nur ein völliger Bruch mit den demokratischen Principien und Concessionen kann dem weiteren Verfall der Kirche in deutschen Landen wehren. Die alten kirchen- und völkerrechtlich sanctionirten Bekenntnisse, die historisch erwachsenen Confessionskirchen allein bieten einen Halt wider die Wogen des Zeitgeistes und berechtigen zu der Hoffnung, Kirche und Seele fördern zu können auf dem gelegten Grunde; machen einem Regimente das Herz gewiß, nichts Eigenmächtiges, nichts Selbstersonnenes zu beginnen, sondern auf dem geschichtlich gewiesenen Wege Licht und Recht in Israel zu pflegen. Dies Bewußtsein treuer kirchlicher Rechtspflege giebt einem Regiment auch den rechten Muth, die

rechte Festigkeit und Ausdauer den Stürmen der Welt gegenüber. —

So hätte man Alt-Baden bei seinem lutherischen Glauben und die Pfalz bei ihrem reformirten Kirchenwesen belassen sollen und beide Landestheile unter gesonderte Kirchenverwaltung stellen, alsdann wäre beiden Theilen ihr Recht geschehen und jeder hätte zufrieden sein müssen. Auf diesem Boden hätten beide Confessionen kirchlich sich ausprägen, beziehungsweise auch liturgisch sich ausgestalten können, je nach erwecktem und erwachtem Bedürfniß und Verständniß; sie hätten im Frieden Gottes neben einander bestehen, sich an einander spiegeln, mit einander wetteifern können im Lauf nach Christi Kleinod. So würde sich eine Union im Geiste, in der Liebe Jesu gebildet haben, die einzige, die etwas taugt, die aber nicht äußerlich gemacht werden kann durch Unionsparagraphen und Statuten; am allerwenigsten durch eine liturgische Uniform bei fortdauernder Zwieträchtigkeit in der Lehre, rationalistischer Willkür und bekenntnißloser Zerfahrenheit. Reines Wort, Lehrzucht, Bekenntnißveränderung reinigt, einigt und festigt allein. Gar manche Seele auch würde ihres Glaubens erst recht gewiß geworden sein und sich mit Bewußtsein für die eine oder andere Kirche entschieden haben, wenn ein entschiedenes Bekenntniß zu Tage getreten wäre. Jedenfalls hätte das kirchlich christliche Leben durch Besonderung der Confessionen nur gewinnen können. Eine Cultus-Uniformirung bei mangelnder Confessions-Einheit aber erscheint als Deckmantel und Beschönigungsmittel der inneren kirchlichen Zerrissenheit. Die Operation, verschieden geartete Kirchengemeinschaften zusammenzuschweißen, durch künstliche Formulirungen in Lehre und Cultus eine neue Kirche zu machen (denn das ist mit nackten Worten die Union, man mag sich verwahren, wie man will) muß als ungeschichtliches und ungeistliches Unterfangen über Kurz oder Lang Schiffbruch leiden, habe man auch die besten

Absichten gehabt, oder nachher damit verbunden. Menschliche Absichten, Ansichten und Rücksichten bauen die Kirche nicht. All dies Menschenwerk zerbricht, wenn es auf die Probe gestellt wird. Auf Wort und Sacrament ruht die Kirche. Will man, ohne für diesen Felsengrund gründlich gesorgt zu haben, die Kirche auf liturgische Formen bauen, so baut man auf Sand. —

Die Pfälzer Protestleute wollen wir übrigens hiermit nicht rein waschen. Obwohl wir ihre Berufungen auf den früheren reformirten Bekenntnißstand der Pfalz respectiren (ohne untersuchen zu wollen und zu können, in wie weit diese Berufungen alle mit innerlicher Betheiligung geschehen) und den Reformirten ihr eigenthümliches Kirchenwesen ebensogut gönnen und wünschen, wie den Lutheranern: so drehen sich dieselben doch in einer großen Inconsequenz herum. Sie petitioniren als „Unirte" um die kahle, nackte „reformirte" Gottesdienstform; sie sind gegen alles lutherische Wesen, wollen keine Cultusvereinigung mit den Lutheranern, und nennen sich in demselben Athem wieder Anhänger der Union. Vergl.: „Die Heidelberger Vorstellung gegen das neue Kirchenbuch." (Heidelberg bei Mohr 1859.) Der Verfasser Dr. L. Häusser, Prof. der Geschichte zu Heidelberg, bekennt sich im Vorworte mit Vorliebe zu dem „pfälzischen Calvinismus", und sagt: „Es mag sein, daß schon die Pietät gegen seine Vorfahren daran einen gewissen Antheil hat. Dieselben haben um ihres reformirten Glaubens willen Vaterland, Weltstellung und äußere Glücksgüter hingegeben und die lebendige Ueberlieferung dieser kleinen Familien-Erinnerungen gehört zu seinen ersten und bleibendsten Jugend-Eindrücken. Er möchte dies theuer erkaufte Gut seinen Nachkommen so unvermindert hinterlassen, wie er es selber von den Voreltern ererbt hat." Solche Pietät begreifen und ehren wir, wenn sie im tiefen Grunde der Ueberzeugung ruht. Aber wohin führt die Consequenz dieser Pietät?

— Zum vollen Bruch mit der Union, damit die reformirte Confession rein erhalten werde. Wir wollen sehen, ob Prof. Häusser seinem Princip treu bleibt. Er sagt im Verlaufe der Vorstellung: „Schon rüttelt an dem Werke unserer Union die confessionelle Richtung des sog. Altlutherthums; sie wird natürlich in der neuen Form höchstens eine kleine Abschlagsgewährung, aber nie die volle Befriedigung ihrer Ansichten und Begehren erblicken. Soll es nun noch dahin kommen, daß sich im Widerstreben gegen diese neue Form eine Gegenströmung von Altreformirten kund giebt? Der Stoff dazu ist in unserer Pfalz noch vorhanden, und wir sind nicht außer Sorge darüber, daß, wenn zumal auf dem Lande die neue Liturgie ins Werk gesetzt wird, sich auch von dieser Seite die altconfessionelle Erinnerung in aller Schärfe regen wird. Daß es nicht dahin komme, daß zugleich von Wittenberg und Genf aus Sturm gelaufen werde gegen die Union, das scheint uns ebenso im Interesse unserer Kirche wie unseres Landes zu liegen." — In diesen Sätzen suchen wir vergeblich nach Klarheit, Reinheit und Einheit der Ueberzeugung. Der Verfasser ist reformirt, schreibt als Organ der Reformirten, will das theuer erkaufte Gut des reformirten Glaubens den Nachkommen unvermindert erhalten haben; spricht dann wieder seine Sorge aus über die confessionelle Gegenströmung der Reformirten, will das Werk der Union bewahrt wissen, jede Störung davon fern gehalten — und in demselben Augenblick läuft er selber Sturm gegen das autorisirte Kirchenbuch der Badischen Union! Hierin liegt also keine Consequenz. Doch aber hat Prof. Häusser mit Erfolg wider das Kirchenbuch gestritten; wie wir hören, legt man in Karlsruhe auf sein Wort viel Gewicht; seine daselbst winterlich gehaltenen geistreichen Geschichtsvorlesungen sollen höheren Orts mit besonderem Wohlgefallen aufgenommen worden sein. —

Das neue Kirchenbuch ist nun als gefallen zu betrachten;

Proteste und Agitationen haben es überwunden*); es hat keine Cultus-Einheit herzustellen vermocht, wozu es doch bestimmt war, sondern nur noch mehr Verwirrung angerichtet. Es besteht ein Maximum der Gottesdienstordnung, an manchen Orten im Gebrauch; dann ist ein Minimum derselben vorgesehen, ebenfalls in einzelnen Gemeinden jetzt eingeführt. Nun sagt aber die „Heidelberger Vorstellung" S. 28: „Das Minimum ist ein kleines Kind; wenn es nicht bald stirbt, so wird es wachsen, bis es das Maximum ist; wer also das Maximum nicht will, der kann auch das Minimum nicht wollen." (Ein Ausspruch von Prof. Plitt.) Nach den neuesten Erlassen ist denn auch den widerstrebenden Gemeinden dies Minimum erlassen worden; nur die Gebete und Formulare des neuen Kirchenbuchs sollen sie in Uebung nehmen, letztere mit zulässigen Aenderungen. „Dankbarst von dem allerhöchsten Gnaden-Erlasse Gebrauch machend, gehen die weltlichen Mitglieder in den Kirchengemeinderäthen in der Regel bei der Abstimmung über die Agende so weit, daß sie auch um Nachlaß in Betreff der neuen Gebete petitioniren, d. h. die neue Agende ganz und gar refusiren wollen.**) Wenn man nicht selbst mit den Leuten zusammenkommt und spricht, so kann man sich keinen Begriff von der gegen dieses unglückliche Kirchenbuch herrschenden Mißstim-

*) Agitatoren steigerten die Volksaufwiegelung insbesondere noch mit der Einflüsterung: „Katholisch sollt ihr gemacht werden!"

**) Ein leuchtend Beispiel, wohin es kommt, wenn man regimentliche Anordnungen der selbstbeliebigen Entschließung der Gemeinden anheim giebt. Dies ist ein Preisgeben der Regimentsautorität. Man weckt auf diese Weise ja offenbar das Widerstandsgelüste der Massen. Erhaltene Concessionen stillen aber nimmermehr die Oppositionslust, stärken vielmehr die moderne Selbstherrlichkeit, werden als Siege der liberalen Richtung angesehin, was sie beim Lichte betrachtet auch sind. Und so geht der Kampf Schritt für Schritt weiter wider die Autorität der Kirche und des Kirchenregiments. Diese Autoritäten sind freilich durch die souveräne Union von vorniherein schon durchbrochen und unterwühlt. —

mung machen, und man muß unter diesen Umständen im höchsten Grade bedauern, daß es überhaupt eingeführt worden ist; gerade die Einführung hat es in unserem Lande unmöglich gemacht. — Der Kirchengemeinderath der evangelischen Gemeinde Heidelbergs hat nun auch einen definitiven Beschluß in der Agendensache gefaßt. Die große Menge derselben hat dabei ein nicht geringes Opfer der Selbstverleugnung gebracht; denn höchst ungern und nur aus Rücksichten der Loyalität hat dieselbe sich entschlossen, wenigstens zu den neuen Gebeten sich zu bequemen. In dieser Beziehung ist Sonntags den 9. Januar folgende Verkündigung von den Kanzeln verlesen worden u. s. w." — So schreibt die Allg. K.-Z. No. 3. d. J. Und daneben stehen die Katholiken und höhnen, wie im „Katholischen Volksblatt" zu lesen ist (No. 8. d. J.): „Im Uebrigen halten es die Gemeinden mit der neuen Kirchenordnung auf ächt protestantische Weise. Die eine führt sie ein, eine andere bleibt bei der alten und eine dritte flickt aus der alten und neuen sich etwas Apartes zusammen." — Die Pietisten in Baden aber, die Gegner der aus dem Feld geschlagenen alten Gideoniten, mit der Niederlage des neuen Kirchenbuchs jetzt selbst geschlagen, jammern im „Reich Gottes" (einem Karlsruher Blatt): „Was haben nun alle lebendigen Christen zu thun? Vorerst sich zu beugen, daß sie nicht dringender gebeten haben um baldige Einführung desselben, sodann sich zum ernsten Gebet zu vereinigen, daß der Ungläubigen Anstrengungen abermals zu Schanden werden. Denn diese könnten unsere Kirche nur wieder in den Geruch des Unglaubens bringen und so der Separation Vorschub thun, ja dazu veranlassen, daß die Union zerrissen würde, indem alle altbadischen und ehemals lutherischen Gemeinden einfach erklärten: wir treten zu unseren alten Büchern: Agende, Gesangbuch u. s. w. zurück und lassen die Ungläubigen ihre eigenen Wege gehen." Das ist eine sehr fertige, aber auch eine sehr eilfertige, leichtfertige Rede, ohne gründ-

lichen Ernst der Buße. Wollte man recht Buße thun, so müßte man sich in Karlsruhe und anderwärts vorerst beugen und seine Unionsverfehlungen und Versündigungen bekennen, bereuen und beweinen; wenn man noch Thränen hat für Zions Verfall. Man müßte Alles aufbieten, um wieder gut zu machen, was noch gut zu machen ist; dürfte also nicht in der alten Unionsweise fortfahren. Ohne gründliche Buße und Bekehrung von einem verkehrten Wege helfen alle Gebete nichts. Mit pietistischen Seufzern über die „Ungläubigen" werden die eigenen Sünden nicht abgewaschen; mit pietistischen Seufzern werden auch die Versündigungen an der lutherischen Kirche noch lange nicht gesühnt. Solange man „Reich Gottes" und „Kirche" noch in Opposition stellt, kann das Reich Gottes nicht gedeihen, sondern wird den Korahiten und Philistern zur Verwüstung preisgegeben. Solange man dem reinen Wort und dem reinen Recht nicht die Ehre giebt, kann der heilige gerechte Gott sich nicht zu uns bekennen, unserm Beginnen kein Gelingen, keinen Segen schenken.

(Aus Hessen.)

Zur Lehre vom kirchlichen Filialverhältniß.

Zwei Gutachten.

Einleitung.

Die Lehre von dem Rechtsverhältniß zwischen Mutter- und Tochterkirche mit seinen Consequenzen gehört zu den vorzugsweise praktischen Lehren des Kirchenrechts; weil die Beziehungen der filia zur mater und umgekehrt mancherlei Anlaß zu Streitigkeiten geben können: sei es über Theilnahme an der Baulast, oder über andere Dinge.

Dennoch ist diese Lehre wenig, und von Neueren, soviel ich weiß, nur auf katholischer Seite in einer über die compendiarische hinausgehenden Gestalt bearbeitet. Wiewohl die Grenzen der Compendiendarstellung von den beiden in dieser Hinsicht zu nennenden Schriften — Seitz, das Recht des Pfarramtes der kathol. Kirche. Regensburg 1840—52., Schefold, die Parochialrechte. Stuttgart 1846. — immerhin nicht viel überschritten werden.

Vorreformatorische Monographien, in denen das Filialverhältniß speciell berührt wird, sind Joh. Bapt. de Caccialupis de beneficiorum unionibus und Petrus de Perusio de revocat. unionis ecclesiar. Beide finden sich im Tractatus Tractatuum, wo auch eine Abhandlung des Thomas Campeggi de unione ecclesiar. steht. Indeß sind sie für das heutige und namentlich das protestantische Bedürfniß wenig brauchbar, und eben dies hat späterhin Anlaß zum Erscheinen einer Reihe protestantischer Bearbeitungen des Gegenstandes gegeben, denen einige Bedeutung zum Theil noch heute zukommt.

Die älteste dieser Schriften ist eine, wie der Autor bemerkt, auf Veranlassung eines Lehrers, welcher in seinen Vorlesungen auf das Bedürfniß solcher Erörterung aufmerksam gemacht habe,

entstandene Straßburger Doctordissertation des später in Gießen angestellten Frankfurters Nicolaus Thilen: De unionibus ecclesiarum et beneficiorum ecclesiasticorum. Argentor. 1671. (16. September). 43 Seiten in Quart. Sie beschränkt sich darauf, aus den beiden Tractaten des Caccialupus und Peter de Perusio, den umfassenderen Schriften über kirchliches Beneficialwesen von Nicol. Garcia (tr. de beneff. Mogunt. 1636 u. ö.), Petr. Rebuffus (praxis benef. Lugd. 1579 u. ö.) und Joh. de Selva (de beneficiis. Par. 1628 u. im tract. tr. XV.), der praxis episcop. des Bischofs Thomas Zerola (Colon. 1608 u. ö.) und der Schrift des portugiesischen Jesuiten Bapt. Fragosa regimen reip. christ. (3 Thle. Lugd. 1641 ff.), sowie aus einigen in zweiter Reihe gebrauchten Büchern, nicht ungeschickt zu compiliren. Von ihren acht Capiteln — 1. Nominal- und Realdefinition nebst Eintheilungen, 2. Gründe, welche die Union veranlassen können, 3. Untersuchung, wem nach Naturrechte, und 4. wem nach kanonischem Rechte die Befugniß zu uniren beigelegt sei, über 5. Materie, 6. Form, 7. Wirkung, 8. Auflösung und Beweisung der Union — sind das dritte, welches das natürliche Recht zu uniren der Landesherrschaft beilegt, und das sechste ausführlicher, die übrigen sehr kurz behandelt, und der Schluß abgebrochen. Das Ganze ist nicht ohne Fleiß, aber ganz ohne selbständige Bedeutung.

Viel besser ist eine zweite fast gleichzeitige Arbeit über denselben Gegenstand; ihrer Bestimmung nach gleichfalls ursprünglich eine Inauguraldissertation, deren Anfang schon 1674 als solche erschien*), die aber vollständig erst 1678 herauskam. Sie stammt von dem Jenenser Joh. Phil. Slevogt und hat den Titel: Commentt. IV de unione ecclesiar. et beneficior. In einem, mir vorliegenden späteren Wiederabdrucke (Jenae 1746) füllt sie XVI und 200 Seiten in Quart.

*) De unione e. et b. Dissertatio I., quam — sub praesidio J. Ph. Slevogtii — eruditorum examini subjicit Frid. Freyer. Octbr. 1674. Jenae, Litteris Krebsianis.

Der Verfasser beginnt mit Nennung der ihm bekannt gewordenen Vorarbeiten: Caccialupus, Peter de Perusio, Rebuffus, ferner die Lehrbücher von Lancelot, Laymann, Renat. Chopin, S. Staravolscius (Breviar. juris pontificii. Rom. 1653. 1654. 4°.), die Schriften des Alphons Hoieda de Mendoza de incompatibilitate beneficiorum (Venet. 1579.), des Gregorius Tholosanus institutt. rei beneficiariae (Lugdun. 1592.), des Fr. Duarenus de eccles. ministeriis ac beneff. (Argentor. 1707 u. ö.), des Barbosa formularium episcop. und jus ecclesiasticum, — die responsa et consilia de jure pontif. des Joh. Wamesius (Lovan. 1643. fol.) und endlich des römischen Jesuiten Jod. Azor institutiones morales. Die Dissertation von Thilen und ihr Apparat sind Slevogt unbekannt geblieben, dahingegen hätte er Ludwig Engel's collegium juris canonici (Salisb. 1671 u. ö.) richtiger noch mit genannt; da er auf dasselbe nicht selten zurückgeht.

Von seinen vier Commentationen (Sectionen) handelt die erste in vier Capiteln über Namen, Zweck, Begriff der Union (1.), über die für oder wider dieselbe sprechenden Gründe (2.), über die Arten (3.) und die Bedingungen der Union (4.). Ausführlich ist hier besonders das zweite Capitel (p. 11—40), welches davon ausgeht, daß und warum die Kirche Cumulation von Beneficien nicht wolle noch wollen könne, und hierauf erörtert, aus welchen niemals subjectiven, vielmehr stets objectiven Gründen sie Unionen ausnahmsweise doch zulasse. Die im vierten Capitel (p. 46—59) erörterten Bedingungen der Union sind Nachbarschaft und was sonst dazu gehört, damit der Act nicht ungedeihlich wirke. — Die zweite Commentation (60—106) bespricht ohne Unterabtheilungen die causa efficiens der Union, die dritte in zwei Capiteln ihre Wirkung (107—143) und ihre Adjuncta (145—157), die vierte ohne Unterabtheilung ihre Wiederauflösung (158—200). In dem Abschnitte über die causa efficiens wird dargelegt, wie die Befugniß zu uniren ein Recht der kirchlichen Regierung, daß und welcher Consens auch von anderen Seiten dazu

nöthig, wie eine Cognition vorauszuschicken und ein Instrument über den Unionsact abzufassen sei. Der Abschnitt über die Adjuncta spricht über die katholischen Vicarien und über die Art der geistlichen Geschäftsbesorgung in den Filialen auf protestantischer Seite; sowie über den Beweis der Union.

Eine Ergänzung findet die Schrift in einer zweiten, 1687, also kurz nachdem Slevogt Extraordinarius geworden war, erschienenen Quadriga von Dissertationen: De divisione ecclesiarum et beneficiorum. Dieselbe ist in dem mir vorliegenden Abdrucke, Jenae 1746, 140 Quartseiten stark und behandelt, neben Anderem hierher nicht Gehörigen, das hier in Betracht stehende Tochterverhältniß der durch Division aus einer älteren mater hervorgehenden Kirche auf S. 119 f. 131 f. Zu besonderen Bemerkungen giebt sie nicht Anlaß.

Beide Publicationen sind voll Gelehrsamkeit und in dieser Beziehung mit vielen ihrer Zeit üblichen Schnörkeln ausgestattet, die man heutzutage lieber entfernt sehen würde und durch welche die juristische Auseinandersetzung ohne Noth verweitläuftigt und durchbrochen wird. Sie entbehren jedoch nicht der praktischen Anschauung, bringen aus dem für den Verfasser erreichbar gewesenen Kreise des kirchlichen Lebens eine Anzahl lehrreicher Beispiele und gehen keiner durch das Bedürfniß der Kirche sich stellenden Frage aus dem Wege. Jeder Fortarbeitende würde da wieder anzuknüpfen haben, wo Slevogt stehen geblieben ist.

Merkwürdiger Weise ist er seinem der Zeit nach nächsten Nachfolger in Bearbeitung der kirchlichen Unionen nicht bekannt geworden. Ernst Colerus (Köhler?) aus Anclam, der am 17. August 1688 zu Altorf eine Doctordissertation De unione ecclesiarum potissimum protestantium (36 Seiten Quart) vertheidigte, kennt weder ihn noch Thilen, sondern schöpft von den bisher Genannten, vorzüglich aus Lancelot, Rebuffus und Gregorius Tholosanus, außerdem aus mancherlei Consiliensamlungen, aus Dartis, Ziegler, und vor Allem aus Carpzov und

Brunnemann, denen wir hier zuerst begegnen. Die Arbeit ist, wie es scheint, unter Einfluß des Altorfer Professors Heinrich Linck entstanden. Sie erörtert in acht Capiteln die Nominal-, Real-Definition und Eintheilung (1—3.) der Unionen, ihre Ursachen (4.), Procedur (5.: modum unionem instituendi) und Wirkung (6.), ihren Beweis (7.) und ihre Lösung (8.). Das fünfte und sechste Capitel treten hervor, die übrigen dienen im Wesentlichen, diesen einen Hintergrund zu geben. — Ihrem Charakter nach ist die Dissertation der Thilenschen zu vergleichen, aber um eine Note besser: namentlich sind die Belegstellen aus den Quellen gut zusammengestellt.

Es muß damals ein unter den protestantischen Kirchenrechtslehrern allgemein gefühltes Bedürfniß gewesen sein, das beinahe gleichzeitig diese drei von einander unabhängigen Bearbeitungen der Unionslehre hervorrief.

Eine vierte, der Zeit nach jetzt folgende Arbeit, die Diss. de ecclesiis filiabus von Stephan Jacob Rieß, Altorf 1701, habe ich einzusehen noch nicht Gelegenheit gehabt.

Die fünfte, unter demselben Titel, von Johann Nicol. Hert in Gießen, stammt aus dem Jahre 1705 und findet sich in Hert's Commentt. atque opusc. select. ed. Hombergk. Francof. ad M. 1737. vol. 2. pars 2. p. 86—95, füllt also in dieser Ausgabe nur zehn Quartseiten. Sie beginnt mit den einschlagenden Begriffsbestimmungen und Eintheilungen (§. 1 — 5.), bei denen sich Hert auf Ziegler, Lancelot, Barbosa, Carpzov und die mehrfach benutzte, nirgends bekämpfte Dissertation von Slevogt stützt; spricht vom Ursprunge der Filialkirchen (§. 6. 7.), dem Unirenden und dem Gegenstande der Vereinigung (§. 8. 9.), und hält sich specieller bei drei Fragen auf, welche entstehen können, wenn Mutter- und Tochterkirche verschiedene Patrone haben (§. 10—12.). Hierauf behandelt sie die Form des Unionsactes (13.), seine Wirkung (14.), Beweisung (15.) und Auflösung (16.). Alles Dies nur in compilatorischen Umrissen; mit Einstreuung einiger Gelehrsamkeit

aus fränkischen Capitularien und einiger praktischer Beispiele aus Lynker's Decisionen (Jena 1700), einem damals neuen Buche. Eigenes enthält der Aufsatz, außer den §§. 10—12, sonst nicht, und giebt bloß eine jener leichten bei akademischen Anlässen geschriebenen Behandlungen wissenschaftlicher Fragen, die wir aus älterer Zeit auch von sonst bedeutenden Lehrern nicht weniger besitzen.

Die sechste Arbeit, welche hier in Betracht kommt, ist wieder eine Altorfer Inauguraldissertation De ecclesia matre, verfaßt von dem Gräflich Castell-Rudenhausenschen Rathe Johann Christoph Baumgärtner aus Brixenstadt in Franken und von ihm vertheidigt am 30. Octob. 1713. Ein mir vorliegender Abdruck von 1734 füllt 31 Quartseiten. Auch hier finden wir Slevogt benutzt, Rieß einmal citirt, Carpzov, Brunnemann, Grotius, einen Theil der oben schon erwähnten Literatur, und von praktischen Arbeiten besonders Tübinger Consilia gebraucht. Das Ganze ist eine mit Fleiß und Verstand geschriebene Compilation, in welcher die eigenen Beiträge des Verfassers hauptsächlich in Mittheilungen bestehen, die er aus den in Gräflich Castell'schen Herrschaften bestehenden Verhältnissen macht. Seine in sechs Capiteln vorschreitende Darstellung behandelt, nächst den Begriffsbestimmungen und Divisionen (1. 2.), wieder die ganze Lehre von der Pfarrunion; ihre Gründe (3.), Art (4.), Wirkung (5.) und Lösung (6.): nur daß alle diese Momente von dem Gesichtspunkte der Mutterkirche aus erörtert sind.

Neuere specielle Bearbeitungen der Rechtsverhältnisse zwischen der Mutter- und Tochterkirche sind mir nicht bekannt. In den gangbaren Handbüchern und Compendien ist die Lehre sehr unvollständig behandelt.*)

*) Nachdem ich durch die ältere der hier publicirten Arbeiten (1855) darauf aufmerksam geworden war, habe ich in der zweiten Ausgabe meiner kirchenrechtlichen Institutionen (1856) dem Mangel in Etwas abzuhelfen gesucht und Dies ist von da auch in Richter's Lehrbuch 5. Ausgabe (1858) übergegangen.

Nachdem ich durch praktische Aufgaben verschiedener Art auf ihre Wichtigkeit aufmerksam geworden war, habe ich eine Zeitlang den Gedanken verfolgt und auch noch nicht aufgegeben, die Lehre meinerseits zu bearbeiten. Nach dergleichen mit den Tagesfragen nicht unmittelbar zusammenhängenden Arbeiten kann man sich heutzutage zuweilen sehnen.

Eine solche Behandlung würde aber zwei Elemente aufweisen müssen.

Zunächst hätte sie die rechtliche Natur des Verhältnisses an sich, principiell und quellenmäßig darzulegen, also Dasjenige in ausführlicher Begründung zu deduciren, was umrißweise in dem ersten der hier folgenden beiden Erachten unter II., in dem zweiten derselben unter II., 1, 4, erörtert worden ist. Namentlich würde sie die wesentliche Verschiedenheit der durch Propagation (Division, Dismembration) und der durch Union entstandenen Filialverhältnisse, sowie den Umstand klar zu machen haben, daß und inwieweit nothwendig das Filial pars matris ist, wo demnach die Grenzen seiner größeren und geringeren Selbständigkeit beginnen. Beides Punkte, welche in den bisherigen Bearbeitungen, soweit sie mir bekannt sind, zwar hin und wieder angedeutet, aber nirgends in ihrer vollen Bedeutung und Consequenz genügend gewürdigt werden.

Dieser erste Theil der Aufgabe läßt sich unschwer beherrschen.

Nicht ebenso auch deren anderer Theil, nämlich die Menge und Mannigfaltigkeit concreter Erscheinungsformen der auf Union oder auf Propagation beruhenden Filialverhältnisse. Das Landesrecht, auch das protestantische, dürfte hier wenig Auskunft bieten; es bedarf einer Beispielsammlung wirklich bestehender Gestaltungen, wie dieselben entweder durch Herkommen, oder durch Documente über die jedesmal vorhandene locale Einrichtung erweisbar werden. Wie der Naturforscher aus der Menge seiner Einzelbeobachtungen durch Induction eine bis auf einen gewissen Punkt gültige Regel findet, so müßte eine solche auch für diesen Theil

des darzustellenden Lebensgebietes der Kirche gesucht werden. Nicht damit sie nach Art einer Rechtsregel binde — das vielmehr ist eine Kraft, welche nur den in dem obigen ersten Theile der Untersuchung zu begründenden Normen zukommt, — sondern damit sie in dem Verständniß und der Behandlung der zur Beurtheilung etwa vorliegenden Einzelfälle orientire. Für die Praxis wird nur eine mit solchen Beobachtungen ausgestattete Darstellung recht fruchtbar sein können.

Dergleichen Beobachtungen aber selbst zu machen, bin ich nicht in der Lage: wenigstens ist die Gelegenheit, die sich mir etwa dazu bietet, gering. Ich muß also versuchen, sie zu veranlassen und bitte die Herren Geistlichen, welche Filiale besitzen, daß sie mir in ihren Pfarrregistraturen etwa vorhandene Documente über Entstehung und rechtliche Gestaltung der betreffenden Verhältnisse abschriftlich mitzutheilen die Güte haben wollen.

Hierzu benutze ich die ohnehin von mir beabsichtigte Publication des ersten der hier folgenden beiden Erachten und füge im Interesse meiner Bitte das zweite, das ich für sich allein sonst nicht veröffentlichen würde, hinzu.

Das erste Erachten betrifft einen, meiner Meinung nach, kirchenrechtlich so interessanten Fall, daß die Bedenken, welche seiner Veröffentlichung entgegenstehen könnten, zurücktreten müssen. Namentlich wird die polemische Seite des Erachtens, in welcher es ein von dem Geheimen-Regierungsrathe Dr. Richter in Berlin dem Gegner gegebenes Gutachten bekämpft, naheliegender Mißdeutung vielleicht entgehen, wenn in Betracht kommt, daß der Sache nach sie nicht vermieden werden konnte und daß sie innerhalb sachlicher Grenzen sich mit Strenge hält. Es lag in der Aufgabe des Falles, eine an sich keineswegs unterschätzte, sondern in vielen Beziehungen auch von mir dankbar anerkannte, hier aber, nach meiner Ueberzeugung, mißbräuchlich angewandte Autorität auf ihren eignen Inhalt zurückzuführen. Mehr ist nicht von mir geschehen.

Der zweite, früher von mir bearbeitete Fall ist zwar gleichfalls nicht ohne genügendes kirchenrechtliches Interesse, um seine Veröffentlichung dadurch gerechtfertigt zu halten; er hat aber, da er eine vor angestelltem Processe erforderte, auf unvollständigem thatsächlichen Materiale ruhende Begutachtung enthält, etwas so sehr auf Bedingungen Schwebendes, daß er für sich allein, wie erwähnt, nicht von mir veröffentlicht worden wäre. Jetzt füge ich ihn dem ersten deswegen hinzu, weil er denselben, bis auf Eine in dem Erachten von 1858 vollständiger und richtiger enthaltene Erörterung, in erwünschter Weise ergänzt; da er Rechtsverhältnisse zwischen Filial und Mutterkirche betrifft, welche in diesem nicht berührt sind. Auch zeigt sein die Thatsache betreffender Theil, wie sehr das actenmäßige Material von Nachrichten über Filialverhältnisse oft ungesichtet und wie nöthig es ist, in Bezug auf diese Seite der Sache genau zu sein. Beide Erachten zusammen stellen besser, als eine bloß theoretische Darstellung es vermöchte, die in dieser Lehre relevanten Fragen heraus und ich darf hoffen, daß ihre rechtlichen Erörterungen sich in der Praxis brauchbar erweisen werden.

Was weder von allgemeinem Interesse, noch zum Verständniß nothwendig war, habe ich weggelassen.

Möge es denn, solange eine dem heutigen Bedürfniß entsprechende Bearbeitung der Lehre von den kirchlichen Filialverhältnissen fehlt, diesem Anfange derselben verstattet sein, sie zu vertreten.

I.

Aus Mecklenburg 1858.

H . . . . zu . . . hat unter dem 8/16. Mai d. J. mein kirchenrechtliches Erachten über eine wegen Verlegung des Pfarrsitzes von C. nach F. von verschiedenen C—er Gemeindegliedern bei S. K. H. dem Großherzoge erhobene Beschwerde und insonderheit darüber erfordert, ob das von den Gravaminanten zu den Acten gebrachte Gutachten des Oberconsistorialrathes*) und Professors Dr. Richter in Berlin, auf dessen Ausführungen sie ihr Vorbringen rechtlich fundiren, dasselbe zu begründen geeignet sei.

Meines Erachtens ist dies nicht der Fall.

Dr. Richter legt die theoretisch unbestreitbare Anschauung zu Grunde, daß alles Regieren seine Schranke habe am Recht. Wie der Einzelne nur innerhalb seiner privaten Rechtssphäre, die Staatsgewalt nur innerhalb des Gebietes ihrer staatlichen Hoheitsrechte sich nach Zweckmäßigkeitsgründen frei entscheiden darf, so die Kirchengewalt nur innerhalb des Gebietes ihrer kirchenregimentlichen Befugnisse. Das kirchliche Gebiet hat zwar die Eigenthümlichkeit, daß, weil in der Kirche mehr als im Staate die Gesammtheit auf Einen höchsten Zweck gerichtet und auf diesen Alles bezogen ist, die das Regiment beschränkenden Rechte der Einzelnen im Allgemeinen biegsamere und die Freiheit der zu jenem Zwecke hinleitenden Regierungsbewegung weniger unbedingt, als auf dem Staatsgebiete, bindende sind. Aber das Princip bleibt dasselbe; und jede Maaßregel des Kirchenregimentes, die ein entgegenstehendes Einzelrecht wirklich verletzte,

*) Jetzt Geheimen-Regierungsrathes.

würde die kirchenregimentlichen Befugnisse überschreiten und daher als rechtsbeständig nicht betrachtet werden können.

Dr. Richter behauptet, in der ohne Einwilligung der C—er Gemeinde geschehenen Verlegung des Pfarrsitzes nach F— liege eine derartige Rechtsüberschreitung abseiten des . . . . Kirchenregimentes vor.

Da nun, was er nicht leugnet, die Errichtung und Verbindung von Parochieen, die Bestimmung und die Verlegung der Parrsitze an sich zu den kirchenregimentlichen Rechten unbestritten gehört, vgl. Revid. Kircheno. fol. 141. b., so liegt ihm ob, darzuthun, daß ein diese Befugnisse beschränkendes Recht der C—er Gemeinde vorhanden und daß es verletzt sei. Denn daß etwa diese Gemeinde als Mitinhaberin des Kirchenregimentes selbst zu handeln gehabt haben sollte, wäre ein der reformirten Verfassungsanschauung entnommener, dem in Mecklenburg gültigen lutherischen Kirchenrechte gänzlich fremder Gedanke; den auch Dr. Richter auf dasselbe anzuwenden nicht versucht hat. — Es handelt sich vielmehr zugestandener Weise nur um ein das Kirchenregiment in seinem Handeln beschränkendes gemeindliches Einzelrecht, welches Dr. Richter behauptet, aber nicht erweis't.

1.

Zuerst läuft schon an sich betrachtet sein Gutachten auf ein bloßes Postulat hinaus.

Es zerfällt, nach der seinen äußeren Anlaß berührenden, nicht relevanten Einleitung (S. 1—4), in drei Theile, von denen die beiden ersten hier in Betracht kommen. Der dritte (S. 16—20), welcher die Frage beantwortet, wo für die von Dr. Richter angenommene Rechtsverletzung „der Schutz zu suchen und zu finden sei", enthält außer den Grenzen der jetzt gestellten Frage liegende Erörterungen, über welche ich nur nebenher bemerken darf, daß, wenn sich die unbedingte Meinung darin

ausspricht, es sei zwar durch die geschehene Verlegung des Pfarrsitzes ein wohlerworbenes Recht der C—er Gemeinde verletzt, doch aber stehe derselben, aus Gründen des modernen Staatsrechtes, nicht der Weg Rechtens, sondern nur der der Administrativbeschwerde dawider offen, Dr. Richter in diesem Punkte unterlassen haben dürfte, diejenigen genaueren Erkundigungen über Mecklenburg einzuziehen, welche auch von einem preußischen Begutachter hiesiger Rechtsverhältnisse man nicht unbillig erwartet.

Die beiden hier relevirenden Theile des Gutachtens besprechen: der erste (S. 4—9) die rechtliche Natur der zwischen C— und F— vor Verlegung des Pfarrsitzes vorhanden gewesenen Verbindung, der zweite (S. 9—16) die rechtliche Zulässigkeit der beschwerlich erfundenen Maßregel.

Der erste Theil geht von einer allgemeinen Exposition über die Natur der Pfarrunionen überhaupt und die unio per subjectionem (des Filialverhältnisses in diesem Sinne) insbesondere aus und culminirt in dem, wie sich später zeigen wird, nicht richtigen Satze, daß bei letzterer Unionsart der Pfarrsitz rechtlich stets der mater gebühre. Dann applicirt er diese Darlegung auf den vorliegenden Fall, mit der Behauptung (S. 8), daß vor Translation des Pfarrsitzes ein auf subjectiver Union beruhendes „Filialverhältniß von ausgeprägtester Form" zwischen C— als mater und F— als filia stattgefunden und in folgenden Momenten sich geäußert habe:

1. Der Pfarrer habe in C. gewohnt.
2. Er habe daselbst sonntäglich, in F. nur alle vierzehn Tage gepredigt.
3. Das Kirchenbuch habe sich zu C. befunden.
4. Dort sei, so oft nicht durch Concession des Pfarrers eine Ausnahme stattgehabt, der Confirmationsunterricht gehalten.
5. Nur in C. sei der Pastor eingeführt.
6. Pfarrgebäude seien in F. nicht vorhanden gewesen.

Von diesen verschiedenen Punkten berührt der zweite Theil des Gutachtens, entsprechend der an Dr. Richter ergan-

genen Frage, bloß den Pfarrsitz, um auszuführen, daß dessen Verlegung, da sie ohne Consens der C—er Gemeinde rechtlich nicht habe geschehen können, ein solcher Consens aber weder erfordert, noch erfolgt ist, zu Recht nicht bestehe.

Wenn Dr. Richter dabei, wie einen ersten Grund seiner Darlegung über dies Thema, die Erklärung vorangehen läßt:

„In dieser Beziehung ist zuvörderst der auch für das evangelische Kirchenregiment maaßgebende kanonische Grundsatz entscheidend, daß durch den Gebrauch geheiligte Einrichtungen nicht ohne dringende Gründe verändert werden sollen",

so wird dieser nicht bloß für das kirchliche Gebiet entscheidende Grundsatz ihm zwar schwerlich von irgend Jemandem bestritten werden; aber für die Sache ist Nichts damit gesagt. Denn eben ein Fall, in welchem Gründe einer derartigen Veränderung der competenten Behörde dringend genug, um dieselbe anzuordnen, erschienen sind, liegt hier vor.

Es kommt also auf Das an, womit Dr. Richter sonst noch seine Behauptung stützt.

Ausgehend von der obigen Meinung, daß das Wohnen des Pfarrers bei der Mutterkirche eine „verfassungsmäßige", d. h. zur kirchlichen Localverfassung der mater gehörige Einrichtung sei, subsumirt er die Untersuchung, ob ohne Einwilligung der Muttergemeinde der Pfarrsitz verlegt werden könne, der allgemeineren Frage, ob „Veränderungen der gemeindlichen Verfassungseinrichtungen", d. h. der kirchlichen Localverfassung, ohne derartige Einwilligung dem Kirchenregimente freistehen, — und weiset durch eine Reihe von Citaten, die ich nicht wiederhole, als gemeine Meinung nach, daß wenigstens die „Concurrenz" der Gemeinde als rechtlich nothwendig dazu betrachtet wird. Die Gemeinde muß, wie man es auszudrücken pflegt, gehört werden. Allein Concurrenz ist nicht auch Einwilligungs-, resp. Verbietungsrecht, und Dr. Richter kann und will nicht leugnen, daß mit derselben Bestimmtheit, mit welcher die Forderung jener Concurrenz von der gemeinen Meinung ausgespro-

chen, die Concurrenz auch für eine bloß berathende, Bedürfnisse und Wünsche darlegende erklärt wird, über deren Bedenken das kirchenregimentliche *Ermessen* entscheide.

Letztere Meinung hält indeß Dr. Richter — und dies ist der Kern seines Gutachtens (S. 12—14) — für *zu weit gehend*, will vielmehr

„umständlicher darlegen, wie Dem gegenüber auch das Recht und der Beruf des Kirchenregimentes sich *beschränke*.“

Er behauptet, daß jene rechtlich geringe Bedeutung des Gemeindewiderspruches nur dann statthabe, wenn der Grund der vorzunehmenden Verfassungsveränderung in Verhältnissen der widersprechenden Gemeinde selbst, z. B. ihrer Armuth oder dgl., gelegen sei. Liege er hingegen in den Verhältnissen einer anderen und zwar — an dieser Stelle lenkt die Deduction wieder in specielle Betrachtung der Pfarrversetzung ein — der Gemeinde, die fortan den Pfarrsitz bekommen soll, oder auch in allgemeineren kirchlichen Rücksichten: so müsse allerdings der Muttergemeinde ein absolutes *Widerspruchsrecht* zugeschrieben werden.

An sich nun wäre eine solche Beschränkung des Kirchenregimentes ganz möglich. Es kommt nur darauf an, ob sie rechtsbegründet ist; und dies eben hat Dr. Richter nachzuweisen übernommen, läßt es jedoch an jedem wirklichen Grunde dafür fehlen. Zwar scheinbar schickt er sich zu einer Begründung an, wenn er als Fundament seiner Behauptung (S. 14 des Gutachtens) angiebt: es dürfe

„das *Recht* der Matristen — — nicht dem *Interesse* der Filiasten geopfert werden; denn die Gerechtigkeit ist eine Schranke auch für die Maaßnahmen des Kirchenregiments, das nicht die Pfarrsitze verlegen darf, wie etwa die Staatsregierung dies mit Gerichtsstätten und Postanstalten zu thun befugt ist.“

Betrachtet man jedoch diesen tönenden Satz genauer, so löst er sich in bloßen Schall auf. Denn abgesehen davon

— was wir hier nicht näher auszuführen brauchen —, daß nach den Principien jedes nicht revolutionären Staatsrechtes die Gerechtigkeit als Schranke der Administrativmaaßregeln auch für die Staatsregierung angenommen zu werden pflegt, so versteht sich für das Kirchenregiment die Regel von selbst. Es kommt nur darauf an, ob ein solches Einwilligungsrecht der Gemeinde wirklich bestehe. Dies gerade ist die Frage und der Gegenstand des von Dr. Richter übernommenen Beweises. Hierüber aber hat er in seinem Satze keinen Beweis, sondern lediglich eine wiederholte Behauptung beigebracht.

Er ist auch nicht glücklicher mit einer anderen Wiederholung seines Satzes, die sich S. 15 des Gutachtens findet. Nachdem er in obiger Weise gesagt hatte, das für die C—er Gemeinde von ihm beanspruchte Recht dürfe dem Interesse einer andern Gemeinde nicht nachstehen, erweitert er dies a. a. O. dahin, daß auch dem Interesse der Kirche im Ganzen es nicht geopfert werden dürfe:

„denn der Kirche wird nicht dadurch gedient, daß das Recht ihrer Glieder gekränkt wird."

Ganz gewiß nicht: aber zuvor muß doch ein solches Recht ihrer Glieder wirklich vorhanden sein: und eben dies, nicht aber jene unbestreitbare Maxime war es, was Dr. Richter beweisen wollte. Er hatte sich anheischig gemacht, es „umständlich" darzuthun; wird aber selbst nicht meinen, mit jenen beiden Repetitionen oder Umschreibungen seines Satzes dieser Pflicht genügt zu haben. Und nach irgend etwas Anderem, was wie ein Grund auch nur aussieht, sucht man in seinem Gutachten völlig vergebens.

Nun wäre zu erwarten, daß der in den Acten beigebrachte, das Gutachten ergänzende Privatbrief an . . diesen Mangel auszugleichen suchen würde. Aber auch hier beruft sich Dr. Richter, indem er sich hauptsächlich mit einer — da keine der beiden angeführten Stellen (Fol. 130ᵃ· und Fol. 141ᵇ·) die Annahme ausschließt, daß bei dem in denselben berührten Verfah-

ren jedes durch die Natur der Sache gegebene Recht der Gemeinden berücksichtigt werden müsse — an sich unverwerflichen Widerlegung gewisser aus der Revidirten Kirchenordnung ihm gemachter Einwendungen beschäftigt, hinsichtlich jenes Cardinalpunktes wiederum lediglich auf „sehr eingehende Studien", durch welche seine Ansicht ihm gewiß sei; detaillirt aber den juristischen Inhalt dieser Studien mit keinem Worte.

So gewiß nun Dr. Richters Arbeiten und Autorität nicht verkleinert werden sollen, so wird doch die letztere an sich allein für einen Rechtsgrund nicht zu halten sein. Und ebensowenig wird verkannt werden können, daß die Methode, durch Zuversicht und Wiederholungen einer Meinung Eingang zu verschaffen, wenn auch auf gewissen anderen Gebieten nicht unwirksam, doch auf dem der Jurisprudenz unzulässig ist. Der Aufgabe eines rechtlichen Erachtens wäre es entsprechender gewesen, wenn Dr. Richter, um seine hier in Betracht kommende Behauptung zu erweisen, sich neben der eignen Autorität auch auf andere und juristische Gründe hätte berufen mögen. Diese würden zu widerlegen sein: seine bloße Meinung fällt nach Lage der Sache kaum ins Gewicht.

Daß er nicht etwa mit ausdrücklichen Bestimmungen des positiven Rechtes argumentirt, gereicht ihm allerdings nicht zum Vorwurf. Denn die Lehre von den Pfarrunionen ist in den geschriebenen Rechtsquellen aus erklärlichen Gründen wenig berührt und muß daher in sehr wesentlichen Punkten aus der rechtlichen Natur der Sache construirt und durch die gemeine Meinung der Rechtslehrer unterstützt werden. Aber wenn Dr. Richter, indem er sich zunächst und allein auf diese gemeine Meinung beruft, und dabei zugiebt, daß der von ihm aufgestellte Satz, mittels dessen er den Gemeinden gegen Maaßregeln, wie die Pfarrsitzverlegung, ein absolutes Widerspruchsrecht beilegt, nach derselben keineswegs angenommen sei, er vielmehr seinerseits eine Correction der communis opinio zu unternehmen habe: so hätte er diese seine Abweichung vom bisher Angenom-

menen nicht bloß in verschiedenen Wendungen wiederholt formuliren, sondern auch juristisch begründen müssen.

Da er Dies nicht einmal versucht hat, so schrumpft seine anscheinende Rechtsdeduction — vorausgesetzt selbst, daß deren Ausgangspunkt richtiger wäre, als wir werden zugeben können — zu einer dürren Behauptung zusammen, deren rechtliche Widerlegung in der von ihm selbst eingeräumten Regel solange gegeben ist, als er nicht für seine behauptete Ausnahme von derselben Rechtsgründe beibringt.

Es ist für die Sache kein gutes Zeichen, daß ein Canonist von Dr. Richters Bedeutung mehr als Das zu ihren Gunsten vorzubringen nicht vermocht hat. Denn da von ihm die kirchenregimentliche Befugniß anerkannt, das sie beschränkende Recht der Gemeinde aber nicht begründet ist: so könnte schon hiermit, und zwar zu entschiedenen Ungunsten der C—er Gemeinde, unsere Erörterung für geschlossen erklärt werden.

II.

Dem sei aber wie ihm wolle, die Aufgabe dieses Erachtens bleibt nichtsdestoweniger dieselbe: zu untersuchen, ob die von Dr. Richter aufgestellte Behauptung nicht dennoch rechtlich begründet sei. Ein Thema, dessen Behandlung durch die von der Sache gebotene fortlaufende Rücksichtnahme auf das Richter'sche Gutachten eher erschwert, als erleichtert wird.

Ihre nothwendige Voraussetzung und Grundlage ist die bestimmte Orientirung über gewisse in Betracht kommende Begriffe aus der Lehre von der rechtlichen Verbindung (Union), in welcher Pfarrkirchen sich miteinander befinden können; und zwar eine genauere Orientirung als die ist, mit welcher auch Dr. Richter S. 4 ff. seines Gutachtens die Behandlung der vorliegenden Frage eingeleitet hat. An diese wird alles Weitere sich folgerecht anschließen.

Nach einem Schema, welches so alt ist, wie die heutige

Kirchenrechtswissenschaft selbst — denn es findet sich bereits in der Glosse zum Canon Et temporis

c. 48. Caus. 16. qu. 1. —,

nimmt man gegenwärtig allgemein an, daß zwei oder mehrere bisher selbständig und unabhängig neben einander gestellt gewesene Parochieen in dreierlei Art rechtlich mit einander verbunden — unirt — werden können. Zuerst durch volles Zusammenschmelzen zu einer einzigen Parochie (unio per confusionem), sei es, daß die Eine in der Andern, sei es, daß Beide in einer Dritten verschwinden; zweitens in der Art, daß sie stiftungsmäßig von nun an unter Einen Pfarrer gestellt, im Uebrigen aber in ihrem bisherigen Nebeneinander erhalten werden (unio per aequalitatem oder aeque principalis); drittens so, daß hierbei aus der Nebenordnung eine Unterordnung der einen Pfarre wird (unio per subjectionem).

Nun aber enthält die unio per subjectionem auch Momente, welche nicht lediglich auf Subjection, die per aequalitatem Momente, welche nicht lediglich auf Gleichstellung beruhen.

Nur in solchen Punkten kann, da Subjection und Aequalität an sich gegenseitig sich ausschließende Begriffe sind, das Gemeinsame bestehen, welches in beiden Unionsarten unzweifelhaft hervortritt. Zwar ihr gemeinschaftlicher Unterschied von der unio per confusionem, der darin liegt, daß die unirten Kirchen, wiewohl mit Einem Geistlichen besetzt, doch nicht völlig Eins werden, sondern individuell fortbestehen, ist bloß negativer Natur. Positiv aber ist die Identität der nicht etwa nur factischen und vorübergehenden, sondern rechtlichen und institutiven Gemeinsamkeit des Pfarrers. Alle darauf bezüglichen Einrichtungen, man kann sagen alle von diesem Gedanken beherrschten Punkte der Union, kommen bei beiden Unionsarten ganz gleichmäßig vor und sind also Momente weder der Aequalität noch der Subjection.

Subjection und Aequalität können bei denselben nicht ein-

mal Platz greifen. Denn Gleichstellung oder Unterordnung ist nur zwischen Getrenntem denkbar: die genannten Punkte aber sind für die verbundenen Kirchen nur Einmal vorhanden und im strengsten Sinne denselben gemeinsam. Es findet also hinsichtlich ihrer auch bei der aeque principalis und der subjicirenden Union ein wirkliches Zusammenschmelzen (confusio) der Pfarren statt. Während dieselben in gewissen Beziehungen nach wie vor getrennt bleiben und in diesen Punkten sich in obiger Art entweder als gleichgestellte (per aequalitatem) oder als über- und untergeordnete (per subjectionem) zu einander verhalten, werden sie in jenen anderen Beziehungen wirklich Eins; sodaß weder von Neben-, noch von Ueber- oder Unterordnung darin die Rede sein kann. Der Pfarrer steht nicht den Gemeinden als Gesammtheiten, sondern er steht amtlich jedem Einzelnen seiner Gemeindeglieder gegenüber, ist in seiner ganzen persönlich-seelsorgerischen Wirksamkeit (cura) zu den Gliedern der einen Gemeinde völlig so, wie zu denen der anderen gestellt, und diese haben darin gegen ihn, einerlei zu welcher Gemeinde sie gehören, ganz gleiches Recht und gleiche Pflichten.

Vgl. Baumgaertner, de eccles. Matre (Altorf 1734) c. 5. §. 6.

Er darf kein Pfarrkind, weil es aus der einen Gemeinde ist, in Wort- oder Sacramentsverwaltung anders behandeln, als ein Pfarrkind aus der andern Gemeinde: jedes von ihnen ist als Einzelnes, unmittelbar, gleichberechtigt, dem Pfarrer auf die Seele gelegt und sie schaaren sich um ihn, wie eine einzige Gemeinde. Der ehemals zuweilen behauptete Satz, daß wenigstens bei der unio per subjectionem auch hier ein Unterschied nach Gemeinden statthabe und die subjicirte der übergeordneten nachstehe (filia post matrem), sodaß also z. B. wenn ein Glied derselben die Sterbesacramente begehre, es würde warten müssen, falls der Pfarrer auf seinem Wege von einem Gliede der übergeordneten Gemeinde zu gleichem Zweck abgerufen werden sollte, ist schon seit

Joh. Phil. Slevogt, Diss. de unione ecclesiar. III. c. 1. §. 7. und

Joh. Nicol. Hertius, de ecclesiis filiabus §. 9.,

denen J. H. Boehmer und alle Neuere sich anschließen, als unzweifelhaft unrichtig verworfen und die Unterschiedslosigkeit der Gemeindeglieder in den genannten Beziehungen anerkannt.

Bei der unio per aequalitatem findet also ebensowohl, wie bei der unio per subjectionem, wenigstens theilweise eine Confusion der verbundenen Kirchen statt; und von Subjection oder Aequalität ist nur in den hiervon nicht ergriffenen Punkten die Rede. — Ecclesiae unitae, sagt Hertius l. c. §. 4., quatenus quidem uno ministerio (unaque aede sacra) utuntur, unum quasi corpus et una ecclesia sunt; quatenus autem distincta cernuntur, eatenus nec corpus unum, nec una etiam ecclesia vocari queunt. Ebenso

Wiese Hdb. des Kirchenrechts, Th. 1. S. 852: „die Pfarren werden in Rücksicht seiner (des Pfarrers) nur für Eine Parochie angesehen, wenn sie gleich in anderer Rücksicht, zufolge der Vereinigungsurkunde, oder nach Besitz und Herkommen, eigenthümliche Rechte als einzelne Gemeinden besitzen können."

Der nunmehr genauer zu betrachtende rechtliche Begriff der unio per subjectionem besteht nach allgemeiner Meinung darin, daß die subjicirte Kirche zu derjenigen, der sie untergeordnet ist, sich zu verhalten habe, wie ein Accessorium (adpendix) zum Principale: eine Formel, deren in Uebereinstimmung mit den älteren von ihnen angeführten Autoritäten sich z. B.

Joh. Phil. Slevogt, Diss. de unione ecclesiarum I. Jenae 1674. pag. 42.

Ernest. Colerus, Disp. de unione ecclesiarum. Altorf. 1688. pag. 9.

Joh. Nicol. Hertius, de ecclesiis filiabus §. 2. (Opusc. Vol. 2. tom. p. 86.)

Joh. Chrph. Baumgaertner, Diss. de ecclesia matre. Altorf. 1734. Cap. 2. §. 1.

Zeg. Bernh. van Espen, jus ecclesiast. pars 2. tit. 29. c. 1.

J. H. Boehmer, J. E. P. lib. 3. tit. 5. §. 180. u. a.

bedienen, und auf welche, nachdem von einigen Neueren bloß der unbestimmtere Ausdruck „subordinirt" oder „untergeordnet" angewandt worden war, vgl. z. B.

Wiese, Kirchenrecht Th. 1. S. 852.

Eichhorn, Kirchenrecht Th. 2. S. 670.,

neuerlich unter Andern wiederum

Richter, Kirchenrecht §. 134. verbis: „die sogenannte unio per subjectionem macht die eine Kirche zum Accessorium der andern"

mit Recht zurückgegriffen hat. Man kann sie als einstimmig acceptirte betrachten. — Die Hauptkirche heißt hierbei mater (s. matrix, scil. ecclesia), die subjicirte Kirche filia; die Tochterkirche gilt also als Accessorium der Mutterkirche.

Diese Bezeichnung als filia und mater ist von einem andern in den Quellen vorkommenden Rechtsverhältnisse entnommen, welches mit der Union an sich nichts zu thun hat. Bei Parochieen nämlich, deren Population im Steigen ist, pflegt die katholische Kirche für das erhöhte Bedürfniß seelsorgerischer Kräfte entweder ohne Weiteres durch Dismembration, oder zunächst in der Art zu sorgen, daß sie dem Pfarrer Capläne als Gehülfen zur Disposition stellt; und es ist hierbei eine nicht ungewöhnliche Einrichtung, einem derartigen Caplan, wenn die Umstände es empfehlen, oft auf ein eignes dafür gestiftetes kleines Beneficium hin, seinen von der Wohnung des Pfarrers verschiedenen festen Sitz und seinen bestimmten, geographisch umgrenzten Geschäftsbezirk anzuweisen (capell. expositus), in dem er jedoch dann nicht aus eignem Rechte, sondern bloß in Vertretung des Pfarrers und nur so weit wirkt, als dieser es ihm übertragen hat.

Eine solche Einrichtung kann nun stiftungsmäßig in der Weise befestigt werden, daß der Caplan gewisse Amtshandlungen, z. B. das Predigen, Messelesen, Beichthören ein für alle Mal in Folge eignen Amtsrechtes zu verwalten bekommt, hinsichtlich ihrer also seinen Sprengel zur partiellen Parochie und sich selbst insoweit zum Pfarrer werden sieht. Wovon es als minder entwickelte Parallelformation anzusehen ist, wenn dergleichen Amtshandlungen für einen ähnlich bestimmten Bezirk der Parochie zwar nicht durch einen exponirten Caplan, aber wenigstens an einem von der Hauptkirche verschiedenen Orte vom Pfarrer selbst vorgenommen werden müssen. Werden nun dem Caplan in obiger Art immer mehr und zuletzt alle oder fast alle pfarramtlichen Functionen übertragen, so löst sich sein Geschäftsbezirk, welcher Anfangs nur ein qualificirtes Fragment der alten Parochie war, mit der Zeit von derselben ab und gestaltet sich zu einer eignen Parochie. Auch dann aber soll die Mutterkirche gewisse Ehrenrechte und den Patronat über die von ihr dismembrirte Tochter behalten. Rechte, die sie nicht weniger hat, wenn die Dismembration, anstatt so allmälig, mit Einem Male geschehen ist.

Vgl. meine Institut. des Kirchenrechtes §. 126. Not. 13. 15. und die daselbst Angeff., namentlich Baumgaertner l. c. §. 4.

Dies ist das Rechtsverhältniß, für welches die Namen mater und filia ursprünglich, und zwar strenggenommen erst nach vollendeter Ablösung in Gebrauch sind, und bei welchem sie in solcher strengerer Anwendung auch einen bestimmten juristischen Sinn haben, da die mater als solche, nach allgemeinen Rechtsregeln, den Patronat und die erwähnten Ehrenrechte über ihre filia besitzt. Wie aber die der vollen Ablösung vorausgehenden letzten Stadien des Emancipationsprocesses, wo auch noch einzelne Parochialrechte im Bezirk der filia bei der mater sind, nur sehr allmälig in die volle Ablösung übergehen, so kommen für diese letzteren jene Namen gleichfalls vor. Wiewohl nur zu Bezeichnung des allgemeinen Abhängigkeitsverhält-

nisses und also ohne strengjuristischen Inhalt. Denn es läßt sich aus denselben, da — wie oben erwähnt — der allgemeine Satz filia post matrem unrichtig ist, in keiner Weise entwickeln, wie viel Parochialrechte im Einzelnen die mater im Bezirk der filia etwa noch habe, oder wie weit die Emancipation der letzteren schon fortgeschritten sei; vielmehr stellt sich dies lediglich aus dem concreten Gange der historischen Gestaltung des Einzelfalles (dem quod actum est) fest. Wer daher einen bestimmten Grad von Selbständigkeit für die filia in Anspruch nimmt, der wird denselben, wenn er geläugnet werden sollte, aus dem Sachverhalte erweisen müssen; während, soweit ein derartiger Beweis nicht erbracht werden kann, die filia fortwährend bleibt, was sie eingestandenermaßen vorher war, ein von den übrigen sich nicht wesentlich unterscheidender Theil der mater.

Da nun, was das Recht in Bezug auf die einer solchen eigentlichen Mutterkirche auch nach vollendeter Ablösung noch verbleibenden Befugnisse über ihre filia bestimmt, für unirte Kirchen unzweifelhaft keine Geltung hat, wie denn z. B. von einem Patronat der mater über die filia dabei gar nicht die Rede sein könnte, so sind die Ausdrücke mater und filia auf die unio per subjectionem lediglich in ihrem unbestimmteren, wegen seiner juristischen Inhaltslosigkeit einen Rechtsbegriff nicht eigentlich enthaltenden Sinne übertragen worden, und bedeuten bloß so viel, daß die subjicirte Kirche zur Hauptkirche in Beziehungen stehe, welche mit denen eines auf Ursprung beruhenden Filialverhältnisses nicht ohne Aehnlichkeit sind. Ihre Verwandtschaft liegt namentlich darin, daß in beiden Verhältnissen die filia theilweis selbständig, theilweis pars matris ist; nur daß sie das Letztere bei dem auf Ursprung beruhenden Filialverhältnisse, wie wir gesehen haben, noch, bei dem auf Union beruhenden, vermöge der bei jeder Union, wie erwähnt, eintretenden theilweisen Verschmelzung der Kirchen (confusio), schon ist. Bei ersterem Filialverhältnisse entwickelt sich eine einzige Kirche zu einer Mehrheit von Kirchen, bei letzterem sind umgekehrt die nun

verbundenen Kirchen vorher getrennte und selbständig neben einanderstehende gewesen. — Diese verschiedene historische Basis macht sich geltend hinsichtlich der bei einem etwanigen Streite über den Inhalt des Filialverhältnisses und eventueller Ordnung der desfallsigen Beweislast zu Grunde zu legenden Präsumtion. Denn während in dem auf Ursprung beruhenden Filialverhältnisse in solchem Falle für fortdauernde Einheit zu präsumiren war, ist in dem auf Union beruhenden umgekehrt für fortdauernde Geschiedenheit zu präsumiren. Da nämlich die vorige Selbständigkeit der Kirchen bei dieser Unionsart nicht, wie bei der unio per confusionem, vollständig, sondern nur bis auf einen gewissen, durch den Unionsact concret bestimmten Grad verloren geht, so versteht sich von selbst, daß, soweit ein derartiger Verlust von demjenigen, welcher ihn behauptet, nicht nöthigenfalls bewiesen werden kann, es bei der vorigen Selbständigkeit fortwährend bewendet. Daß demgemäß in solchen Verhältnissen die Präsumtion gegen die Einheit sei, ist allgemein anerkannt: quaecunque finis unionis non includit, sagt Hertius a. a. O. §. 9., ea etiam ab ecclesia matrice, velut propria, peti et sumi nequeunt. Vgl. auch die von den Neueren bloß wiederholten Aeußerungen von

Hertius l. c. §. 6.
Slevogt l. c. cap. 2. §. 5.
Colerus l. c. cap. 7.

Wie weit aber im Einzelfalle die Vereinigung und Unterordnung gehe, das ergeben, wie aus dem Bisherigen klar sein wird, die Begriffe mater und filia für sich allein noch nicht. Ihr Gebrauch zeigt vielmehr bloß das Vorhandensein einer subjectiven Union, nicht irgendwie auch ihren juristischen Inhalt an; und höchstens insofern könnte man zugleich für diesen eine Bestimmung daraus abzuleiten versuchen, als der Begriff der Subjection, d. h. der rechtliche Umstand, daß die Mutterkirche oder Hauptkirche als Principale in ihrem actuellen Zustande bleiben, und nur die filia ihr als Accessorium subordinirt

werden, also die Verfassungszustände nicht der ersteren, sondern der letzteren eine Modification hierbei erleiden sollen, wenigstens das negative Resultat einer Nichtveränderung aller zur Parochialverfassung gehörigen Punkte auf Seiten der mater ergiebt. Ueber die gegenseitigen Rechtsbeziehungen zwischen mater und filia hingegen folgt auch hieraus Nichts; vielmehr stellen sich diese ganz ähnlich, wie bei der Mehrzahl der auf Ursprung beruhenden Filialverhältnisse, immer bloß für jeden Einzelfall besonders, nach den Normen seiner eigensten concreten Begründung und Gestaltung fest, und wie sehr verschieden sie sein können, das drückt z. B. Hert a. a. O. §. 13. mit den Worten aus:

> Solent — pacta, si in ulla re, certe heic infinitis modis variare;

sowie auch D. Richter S. 5 folg. seines Gutachtens sagt, das Filialverhältniß könne

> „sich im Einzelnen sehr verschiedenartig gestalten, wie denn die Unionsurkunden eine große Mannigfaltigkeit von Bestimmungen darbieten, deren Zweck es ist, die höhere Würde und das höhere Recht der Mutterkirche zur Erscheinung zu bringen."

Wenn er gleich darauf fortfährt:

> „Die Praxis der evangelischen Kirche hat das Institut der Union deshalb besonders auszubilden Veranlassung gehabt, weil viele der Reformation unterworfene Pfarreien nicht mehr lebensfähig waren und daher bald in der Vereinigung zu gleichem Rechte, bald in der subjectiven Union Hülfe gesucht werden mußte. Zwischen beiden giebt es fast noch mehr Mittelstufen, als in der Praxis der katholischen Kirche, so daß der Unterschied sehr fließend ist," —

so bedarf dieser, wie es scheint, unklar gedachte Satz einiger Berichtigung. Denn so begründet die Beobachtung ist, von welcher er ausgeht, so ergiebt doch der bisher dargelegte und von Dr. Richter in dem zuerst ausgehobenen Satze anerkannte Begriff der unio per subjectionem von selbst, daß Zwi-

schenstufen zwischen ihr und der unio per aequalitatem gar nicht gedacht werden können. Zwischenstufen kann es nur geben zwischen bestimmten Punkten. Einen solchen stellt aber bloß die letztere Unionsart, nicht die erstere dar. Per aequalitatem sind die Kirchen unirt, solange man nicht sagen kann, daß eine der anderen subordinirt sei. Sobald hingegen irgend einer, und wäre es der geringste Grad von Subjection der einen Kirche unter die andere stattfindet, so liegt auch schon ein Filialverhältniß vor. Was Dr. Richter Mittelstufen nennt, sind solche, bis unmittelbar an die aeque principalis unio hinanreichende Stufen der unio per subjectionem, bei denen die subjicirte Kirche verhältnißmäßig wenig von ihrer Selbständigkeit verliert: sein zweiter Satz ist also bloß eine exemplificirende Wiederholung des ersten.

Wenn demnach Dr. Richter die Begriffe mater und filia als ohne Weiteres bestimmte, an sich juristische Begriffe gelegentlich gebraucht und dieselben in solcher Weise auch sonst in den Acten vorkommen, so beruht dies auf einer Ungenauigkeit der Auffassung, welche vermieden werden muß, sobald es gilt, mit den genannten Begriffen juristisch zu operiren. Nur wo das Filialverhältniß auf Ursprung beruht, können sie derartige juristische Begriffe, wiewohl bloß bis auf einen gewissen Punkt, sein; wo es auf Union beruht, sind sie es niemals, sondern bilden lediglich formelle Kategorieen, die ihren rechtlichen Inhalt erst in jedem einzelnen Unionsfalle durch Fixirung concreter Momente erhalten, in welchen gerade für dies Mal die Subjection der filia unter die mater besteht. Beide Namen können daher im einen Falle ganz anderen Inhalt als im anderen haben, und gestatten, wo sie in Anerkennung eines bestehenden Filialverhältnisses gebraucht sind, für sich allein noch keinen Schluß auf die zwischen den verbundenen Kirchen obwaltenden einzelnen Rechtsbeziehungen, welche vielmehr jedesmal besonders bewiesen werden müssen. Selbst von einer höheren „Würde“ der mater kann dabei, wenn dies Wort irgend eine juristische

Bedeutung haben soll, im Allgemeinen nicht die Rede sein; die genannten Begriffe sind vielmehr an sich vollkommen leer.

Damit ist auch in Abrede genommen, daß das auf Union beruhende Filialverhältniß wenigstens einige gewisse Wirkung und also einen gewissen rechtlichen Inhalt jedesmal habe, der dann nur etwa durch jene concreten Festsetzungen des Einzelfalles verschieden erweitert und modificirt würde. Dr. Richter behauptet dies hinsichtlich des Pfarrsitzes und wir werden, was er darüber bemerkt hat, sogleich unter **III.** zu prüfen haben. Nicht minder aber könnte es vielleicht für Mecklenburg-Strelitz wenigstens hinsichtlich der Baulast der filia behauptet werden wollen: und diesen Punkt zu erörtern liegt uns hier noch ob.

Das gemeine Recht enthält über die Theilnahme der filia an der mutterkirchlichen Baulast keine besonderen Vorschriften, sondern begründet die desfallsige Verpflichtung der Tochterkirchen auf den in c. 55. de R. J. in VI. (5, 13.) aufgenommenen allgemeingültigen Grundsatz des Privatrechtes: cujus est commodum, ejus etiam incommodum est, oder nach Benedict Carpzov's im evangelischen Kirchenrechte gebräuchlicher gewordener Formulirung: ut participans de commodo etiam participet de incommodo. Vergl. z. B.

Carpzov, Definitt. eccles. lib. 2. tit. 22. def. 343 ff.
J. H. Boehmer, jus parochiale sect. 7. c. 3. §. 8.
Ejusd. J. E. P. lib. 3. tit. 48. §. 74. vergl. mit tit. 5. §. 74.
Colerus l. c. cap. 6. §. 9 ff. besonders 19.
Pfeiffer, Praktische Ausff. II. S. 346 ff.
Richter, Kirchenrecht §. 303 u. f.
Permaneder, Kirchenrecht II. S. 589. 614. u. s. w. f.

Es kommt daher nach gemeinem Rechte, um festzustellen, wie weit die Baupflicht einer filia geht, nicht sowohl auf ihr filiales Verhältniß, als auf die thatsächliche Frage an, inwieweit sie die Gebäude der mater mit benutzt. Sie baut nur mit, was sie nicht selbst hat. Besitzt sie ein eigenes Kirchengebäude und

braucht das mutterkirchliche nicht zu benutzen, so baut sie auch nicht daran. Ebenso wenn sie eine eigene Schule, Küsterei, Pfarre hat. Denn selbst Letzteres kommt, wie namentlich Coler und Boehmer a. a. O. ausführen, vor. Es kann die filia aus den Zeiten ihrer ehemaligen Selbständigkeit noch einen Pfarrhof besitzen. Hält sie dann diesen in baulichem Stande und stellt ihn dem Pfarrer zur Disposition, der ihn z. B. verpachten oder vermiethen kann, so baut sie den Pfarrhof der Mutterkirche nicht mit. Ihre Baupflicht bei der mater schließt sich demnach ihrem Wesen nach, nicht sowohl den Punkten an, in welchen die verbundenen Gemeinden getrennt bleiben, als denen, in welchen sie zu einer einzigen verschmolzen sind. Aber auch diesen nur sehr uneigentlich: denn sie beruht, wie nicht auf Subjection, so auch nicht auf Confusion, sondern auf Communion. Eine Verschiedenheit des Rechtsgrundes, die sogleich deutlich wird, wenn man an Verhältnisse denkt, wie sie zwar nicht leicht in Bezug auf Pfarre und Küsterei, aber an mehr als einem Orte in Bezug auf das Kirchengebäude sogar zwischen Gemeinden verschiedener Confession vorkommen, bei denen also von keinerlei Art Pfarrunion die Rede ist. Wo von einer katholischen und einer protestantischen Gemeinde dieselbe Kirche zum Gottesdienst gleichmäßig benutzt wird, da muß sie auch, wenn nicht besondere Verhältnisse obwalten, von beiden gleichmäßig gebaut werden, und zwar aus ganz demselben Rechtsgrunde, aus welchem, wenn sie am Gottesdienste der mater theilnimmt, die filia an der Mutterkirche mit zu bauen hat. Hieraus schon ist klar, daß diese Theilnahme an der Baulast als Aeußerung und Inhalt des Filialverhältnisses genau genommen nicht aufgefaßt zu werden vermag.

Particularrechtlich allerdings können in dieser Beziehung andere Gesichtspunkte gelten und hier kommt vor, daß die filiae auch als solche zur Baulast der Mutter herangezogen werden; wodurch denn der Begriff filia nach dieser Seite einen rechtlichen Inhalt wirklich erhält. Allein in Mecklenburg-Strelitz, dessen

Rechtszustände in Bezug auf den vorliegenden Fall allein interessiren, hat dies nicht statt. Wenn es daselbst für Landesobservanz gilt, daß von den Baukosten des mutterkirchlichen Pfarr- und Küsterhauses die filia eine Quote zu tragen habe,

Buchka und Budde, Entscheidungen des O.-A.-Gerichtes zu Rostock II. 284 ff.,

so ist dies Nichts als die gemeinrechtliche, im Schwerinschen durch neuere Legislation verdunkelte, in Strelitz fortwährend lebendig gebliebene Regel. Denn filiae mit eigenen Pfarrsitzen und die deshalb an der Pfarre der Mutterkirche nicht mit zu bauen hätten, kommen in Strelitz factisch nicht vor. Von solchen Tochterkirchen aber, die eine eigene Küsterei besitzen, kann auch in Strelitz die mater Theilnahme am Bau ihrer mutterkirchlichen Küsterei keineswegs fordern. Es manifestirt sich also in jener Observanz bloß der gemeinrechtliche Satz, ut participans de commodo participet etiam de incommodo, und nicht als filia, sondern als Mitbenutzerin der in Betracht kommenden Gebäude hat die Tochterkirche mit zu bauen. Hätten sonach die beiden im vorliegenden Falle in Betracht kommenden Kirchen auch nicht, wie es der Fall ist, denselben Patron: so würde der Punkt der Baulast von den das eigentlich filiale, auf Subjection beruhende Verhältniß von F. gegen E. involvirenden Punkten nichtsdestoweniger auszuscheiden gewesen sein.

III.

Die Exposition darüber, wie zu dem bisher Dargelegten sich die Rechtsgrundsätze über den Pfarrsitz verhalten, setzt zunächst die Erklärung eines Ausdruckes voraus.

Im canonischen Rechte kommt wiederholt die Vorschrift vor, daß jeder Inhaber eines kirchlichen Amtes am Orte desselben, der Pfarrer insbesondere bei seiner Kirche „Residenz halten" (residere) müsse. Dies bedeutet nun nicht, wie es leicht mißverstanden werden kann, den Aufenthalt in unmittelbarer Nähe,

sondern den Aufenthalt an dem als Amtssitz verordneten Orte. So z. B. kann es keinem Zweifel unterliegen und bedarf deshalb nicht ausdrücklicher Nachweisung, daß ein Pfarrer, welcher zugleich eine mater und eine filia zu versehen und am Orte der mater seinen Pfarrsitz hat, so oft er daselbst anwesend ist, zugleich auch bei der filia, wo er nicht wohnt, doch residire. Er residirt daselbst, weil der Ort, von wo aus er die filia stiftungsmäßig zu besorgen hat, eben der Pfarrsitz der mater ist. Man kann also bei einer Kirche residiren, bei der man nicht wohnt. Wohnung und Residenz sind nicht Dasselbe. Was in den Quellen über die Residenz vorgeschrieben ist, kann, so oft es auch factisch darauf hinausläuft, doch rechtlich nicht ohne Weiteres vom Wohnsitze verstanden werden.

Nach dieser Vorbemerkung, welche sich auf das Richter'sche Erachten nur indirect bezieht — denn auch Dr. Richter beruft sich nicht ausdrücklich auf die wegen der Residenz in den canonischen Rechtsquellen enthaltenen Principien, — stellt sich nun zur Frage, ob dessen wiederholte Behauptung richtig sei, daß dem rechtlichen Wesen des Filialverhältnisses gemäß der Pfarrer jedesmal bei der Mutterkirche wohnen müsse. Dr. Richter leitet dies aus der Natur der Sache ab, wenn er S. 6 des Gutachtens bemerkt:

> „die sog. subjective Union modificirt die Verhältnisse der filia, aber sie läßt die mater in ihrem Rechte und ihrer Verfassung, wozu vor Allem der Pfarrsitz" — d. h., nach dem Zusammenhange der Umstand, daß der Pfarrer daselbst wohne — „gehört."

Er zählt also diesen Umstand zur Verfassung, deren Nicht-Modification auf Seiten der mater, wie sich oben unter **II.** gezeigt hat, im Begriffe der unio per subjectionem wirklich liegt. Ist er hiermit im Rechte, so folgt, daß diejenige Kirche, welcher bei der Union der Pfarrsitz genommen, also diese Verfassungsmodification zugefügt wird, eben dadurch schon zur filia sinken muß: und das ist an dieser Stelle auch seine deutliche Meinung.

Er erklärt den Wohnsitz des Pfarrers für entscheidend über die Qualification der Kirche: wo er sich befinde, da sei die mater.

Es kommt indeß darauf an, ob diese unbedingte Hinzurechnung des Pfarrsitzes zum localen Kircheninstitute rechtlich begründet ist; und das muß in Abrede genommen werden. Dr. Richter befindet sich damit im Widerspruche gegen die rechtliche Natur der Sache, gegen das positive Kirchenrecht nebst dessen Doctrin, und nicht minder gegen sich selbst, da er sogar in diesem Gutachten an anderen Stellen das Gegentheil sagt.

Was zuerst die Natur der Sache betrifft, so manifestirt sich an dem vorliegenden Punkte wohl eine praktische Consequenz des augenblicklich schwebenden Streites über den Kirchenbegriff.

Dessen theologische Seite hier, wie sich von selbst versteht, dahingestellt, kann man hinsichtlich der juristischen den Gegensatz der streitenden Parteien mit der Formel bezeichnen, daß die Einen in der Kirche eine auf Gleichheit der Gesinnung oder des Bedürfnisses ruhende Societät, genauer ein conföderirtes Conglomerat solcher Societäten (Gemeinden), die Andern eine dem Staate vergleichbare, historisch entwickelte Anstalt erkennen, zu welcher Gemeinden allerdings auch, und zwar so wesentlich gehören, daß sie ohne dieselben nicht denkbar wäre, die aber nicht auf ihnen allein beruht. Die Vertreter der ersten, in den Vorschlägen des Freiherrn v. Bunsen culminirenden Meinung, zu denen auch Dr. Richter, nicht ohne gewisse Moderationen, principiell gehört, gehen bei ihrer Construction des Kirchenbegriffes stets von der Gemeinde aus, welche sie — wie berührt — als eine Societät von Personen ansehen, die, wenn nicht durch gleiche Ueberzeugung, so doch durch Gesinnung und Bedürfniß sich verbunden finden. Solche verbundenen Personen sind aber — das räumt man ein — als solche noch keine kirchliche Gemeinde. Dies werden sie erst, wenn sie auch einen Geistlichen haben, und so gehört der Pastor persönlich zu ihrer Gemeindeverfassung. Warum und wie er als Pastor constituirt werde, darüber gehen

die Meinungen der Anhänger dieser Theorie auseinander: im Hervorgehobenen jedoch sind sie einig; ebensowie darin, daß die Einheit der Kirche rechtlich nur aus einem Aneinanderschließen vieler solcher Personalgemeinden, mag dasselbe immerhin innerlich auf tieferem Grunde beruhen sollen, sich ergiebt.

Auf dem Boden dieser auch sonst in seinen Werken — man vergleiche z. B. den §. 185. seines Kirchenrechtes und vergegenwärtige sich die unausweislich independentistischen Consequenzen, welche die den Gemeinden daselbst zugeschriebene Autonomie haben muß — hervortretenden Theorie steht Dr. Richter in seinem gegenwärtigen Gutachten insofern allenthalben, als er die Gemeindeverfassung und die locale Parochialverfassung schlechthin identificirt. Besonders deutlich S. 9. 10 des Gutachtens. Wenn er aber daraus die verfassungsmäßige Zubehörigkeit des Pfarrsitzes zu dieser Verfassung ableitet, dergestalt, daß die Verfassung nicht völlig vorhanden sei, wo der Pfarrsitz fehle: so beruht diese Folgerung auf bloßen Scheingründen. Denn auf die Wohnung des Pfarrers gestattet die vorliegende Betrachtungsweise überhaupt keine Schlußfolgerung, da es ihr, genau genommen, ganz gleichgültig sein muß, wo der Pfarrer seinen Sitz habe, sobald er nur persönlich sich zur Gemeinde hält. Eine solche Folgerung kann nur durch zusammenhangslose und unklare Vermischung der collegialistischen mit der sogleich zu betrachtenden entgegengesetzten Theorie gewonnen werden, — welche für sich allein dergleichen Consequenzen ebensowenig gestattet.

Sie geht auch juristisch von Dem aus, wodurch allein eine christliche Gemeinde als solche besteht: der stiftungsmäßig-treuen Spendung von Wort und Sacrament und dem dafür bestimmten Gott gestifteten Amte, dessen Thätigkeit den nothwendigen Mittelpunkt der Gemeindeexistenz ausmacht, dessen Erhaltung und Versorgung wiederum der Gesammtgemeinde vertraut ist. Als zur localen Kirchenverfassung unumgänglich gehörig sieht sie daher die ständige Einrichtung an, daß für den derselben

entsprechenden Sprengel Wort und Sacrament in stiftungsmäßiger Weise und genügender Fülle, nicht bloß zu bestimmten Zeiten in der Kirche, sondern auch in sonstigen Fällen seelsorgerischen Bedürfnisses von einem dazu geeigneten Pfarrer verwaltet und einer um diese Gnadenmittelverwaltung sich zusammenschließenden Gemeinde die ihr zukommende Concurrenz beim kirchlichen Leben gesichert werde. Denn eine solche selbständige Concurrenz — bei der Pfarrbesetzung, der Kirchengutsverwaltung, der Kirchenzucht 2c. — schreibt sie den Gemeinden gleichfalls zu. Nur geht ihr die kirchliche Localverfassung in der der personalen Gemeinde keineswegs auf: in der Gemeindeverfassung erkennt sie vielmehr nur einen Theil der ersteren.

Daß nun der wirkliche Zustand der Kirche und seine rechtlich-historische Entwicklung jener erstberührten, technisch sogen. collegialistischen Ansicht nicht entspreche, sehen deren Vertreter ein und sind daher insgesammt — Dr. Richter, wie z. B. sein schon erwähnter Brief deutlich zeigt, nicht ausgeschlossen — mit mehr oder weniger persönlicher Schärfe, Gegner des Bestehenden in der Kirche: mögen sie es in der offenen Weise Bunsen's, oder in der minder deutlich hervortretenden sein, in welcher Dr. Richter in seiner kleinen Schrift über die Geschichte der evangel. Kirchenverfassung (1857) zu beweisen gesucht hat, die deutschen Reformatoren selbst seien seiner Meinung und ihr kirchlich-organisatorisches Verfahren, mittels dessen sie Parochieen bestehen ließen und nicht Personalgemeinden errichteten, Nichts als theils ein Mißgriff, theils ein widerwilliges Nachgeben gegen die Zeitverhältnisse gewesen.

Es kommt nicht darauf an, nachzuweisen, wie unbegründet diese Ansicht überhaupt ist; denn daß sie es für Mecklenburg sei, kann keinem Zweifel unterliegen. Hier steht durch unzweideutige Beweise, die wir nicht wiederholen wollen, fest, daß ohne jeden Versuch, Personalgemeinden zu construiren, man zur Reformationszeit die vorreformatorischen Parochieen, von denen jene Collegialisten selbst einräumen, sie passen nicht zu ihrer Theorie,

rechtlich vollkommen beibehielt, aber mit Pfarrern reiner Lehre besetzte; und dann diesen sowohl, als den Gemeinden, denjenigen Zuwachs an Rechten zukommen ließ, welcher der reinen Lehre entsprach. Dies tritt in unseren Kirchenordnungen und bei allen Visitationen, durch welche sie im Lande eingeführt worden sind, so deutlich hervor, daß es nicht bestritten werden kann. Und wenngleich man bereitwillig einräumen mag, daß den Gemeinden der nach der Natur der Sache und nach dem Geiste der Kirchenordnung ihnen gebührende Zuwachs an Rechten nicht vollständig geworden ist, so beruht doch Dr. Richter's Aeußerung in dem angeführten Briefe, die Kirchenordnung „trage nicht die Schuld", daß Gemeinden wie Er sie will (vgl. oben) in Mecklenburg nicht existiren, auf einer Umsetzung der Thatsachen, deren Mißverständlichkeit schwer zu begreifen ist. Identification von Parochial- und Gemeindeverfassung findet bei uns zu Lande rechtlich nicht statt. Die Kirche ist hier bislang noch objectiver fixirt, als daß sie begrifflich aus dem Gesichtspunkte bloßer Societätsbildung aufgefaßt werden dürfte, und die Rechte der Gemeinden könnten sehr wesentlich vermehrt werden, ohne daß man theoretisch dahin zu kommen brauchte, wo Dr. Richter steht. Die Gemeindeverfassung ist in Mecklenburg nur ein Theil der Parochialverfassung und diese beruht auf einem höheren Gedanken, als auf dem der bloß persönlichen Societät. Daher aber ist auch die Hinzuzählung des Pfarrers zur Personalgemeinde in dem auch an sich, wie bemerkt, ungenauen und inconsequent entheoretischen Zusammenhange, in welchem sie bei Dr. Richter hervortritt, in Mecklenburg jedenfalls nicht anwendbar. Hier vielmehr, und nicht bloß hier, sondern in fast der gesammten deutschen Kirche, kommt es überhaupt juristisch nicht zuerst auf das persönliche Moment, sondern zuerst auf das Objective der Einrichtung an. Solange rechtlich und factisch diese Einrichtung, daß für den Pfarrsprengel Wort und Sacrament in stiftungsgemäßer Weise und genügender Fülle verwaltet werden, nicht alterirt ist, solange ist auch die „Verfassung" der betreffenden Parochie nicht alterirt.

Einen Pfarrer also muß dieselbe zwar selbstverständlich besitzen und factisch ist nothwendig, daß ihm nicht ein Wohnsitz angewiesen werde, durch den er in treuer und vollständiger Verwaltung seines Amtes gehindert wird; aber daß der Pfarrer innerhalb seiner Parochie auch wohne, ist rechtlich keine Nothwendigkeit. Nur thatsächlich kann und wird es sehr gewöhnlich geboten sein; nämlich so oft es für den Pfarrer die Voraussetzung der Möglichkeit ist, sein Amt genügend zu verwalten.

Dem entspricht nun das positive Recht.

Gehörte der Pfarrsitz wirklich in dem Sinne zur Gemeindeverfassung, wie Dr. Richter in obigen Worten behauptet, so daß jede seiner entbehrende Kirche schon dadurch allein zur filia würde, so könnte eine unio per aequalitatem nur mit temporär wechselndem Pfarrsitze bestehen. In den Quellen hingegen wird für einen Fall, in welchem die soeben erwähnten factischen Voraussetzungen nicht vorlagen, in

c. 48. C. 16. qu. 1. cit.

auch bei der aeque principalis unio die Verbindung des Pfarrsitzes ausschließlich mit Einer der verbundenen Kirchen für möglich erklärt und damit also ausgesprochen, daß die den Pfarrsitz nicht behaltende Kirche nichtsdestoweniger deshalb noch kein Filial werde, sondern fortwährend eine Hauptkirche sei.

Es ist nicht nöthig, auf das gemeine Recht und die canonistische Doctrin in dieser Beziehung näher einzugehen, weil Dr. Richter selbst in seinem eignen Gutachten nur zwei Seiten vorher (S. 4), in vollster Uebereinstimmung damit, sich dahin ausspricht:

„bei dieser Art der Union" — der aeque principalis — „bestimmt über den Wohnsitz des Pfarrers das Vereinigungsdecret des Kirchenobern, und „(nur)" eventuell sind die Rechtslehrer der Meinung, daß der Pfarrer abwechselnd residiren" (ungenauer Ausdruck für wohnen) „müsse."

Dr. Richter erkennt also an, daß das von ihm erwähnte „Vereinigungsdecret", da es in seinen Bestimmungen nicht näher gebunden ist und augenscheinlich auch etwas Anderes soll bestimmen können, als das im Fall seines Schweigens „eventuell" Gültige, den Pfarrsitz darum an Eine von zwei per aequalitatem mit einander verbundene Kirchen zu legen vermag. Und indem er dies innerhalb der Grenzen der genannten Unionsart für möglich erklärt, räumt er damit ein, daß die durch jenes Decret des Pfarrsitzes entkleidete Kirche darum also dennoch nicht — wie er S. 6 seines Gutachtens es allerdings behauptet hatte — zur filia werde. Denn sonst müßte durch eine derartige Bestimmung des Unionsdecretes die aeque principalis unio jedesmal zur unio per subjectionem werden. Dr. Richter hält also auch seinerseits allerdings für möglich, daß eine Kirche, ohne in ihrer Verfassung wesentlich alterirt zu sein, des Pfarrsitzes entbehren könne: und bricht dadurch seiner ersterwähnten Theorie über dessen entscheidende Bedeutung die Spitze ab.

Aber nicht bloß von der unio per aequalitatem, auch von der unio per subjectionem gilt, daß der Pfarrsitz über die mutterkirchliche oder filiale Qualität der Kirche, bei welcher er ist oder nicht ist, nach positivem Rechte nicht entscheidet. Der in dem Richter'schen Gutachten angeführte sächsische Kirchenrechtslehrer

> Weber, Churfächs. Kirchenrecht. Ausg. I. Theil 2. S. 702. Note

bemerkt, daß in Sachsen Fälle vorkommen, wo der Pastor bei der filia wohnt, ohne daß die mater deshalb aufhöre, Mutterkirche zu sein; und eben diese Erscheinung findet sich auch anderwärts, z. B. in Mecklenburg-Strelitz. Ich begnüge mich, hierfür aus den in .... Actor. verzeichneten zum Theil nicht völlig erkennbaren Fällen nur auf den Einen mir auch sonst näher bekannten Fall von Salow und Schwanbeck zu verweisen. Seit 1731 ist der Pfarrsitz von der mater Salow an die filia Schwanbeck

verlegt worden, dabei aber bis diesen Tag nicht zweifelhaft und vollkommen in Uebung, daß Salow nichtsdestoweniger die Mutterkirche, Schwanbeck die Tochterkirche ist und bleibt. Wäre die Theorie des Dr. Richter die richtige, so müßte entweder Salow jetzt filia, oder wenigstens in den über jene Verlegung vorhandenen ausführlichen Acten irgend Etwas über die Reservation der mutterkirchlichen Rechte für Salow bemerkt sein. Es findet sich aber darüber kein Wort in den Acten; man hat es vielmehr in völliger Uebereinstimmung mit der Natur der Sache und dem dargelegten positiven Rechte als selbstverständlich betrachtet, daß Salow auch ohne den Pfarrsitz mater bleibe, solange nichts Anderes verordnet wird.

Nun giebt Dr. Richter diese in Sachsen und Mecklenburg nachgewiesene Formation als rechtlich mögliche zu (S. 7 seines Gutachtens), meint aber (S. 8 daselbst), dergleichen Fälle

„beruhen auf besonderen Gründen, von denen sogleich näher die Rede sein wird." —

Er hat jedoch nicht beachtet oder nicht berücksichtigt, daß der von ihm angeführte Weber von solchen besonderen Gründen Nichts erwähnt, wie auch die Salow-Schwanbecker Acten nichts Dergleichen an die Hand geben, und — was bedenklicher ist — er selbst hat solcher Gründe später zu erwähnen vergessen. Der Fall, für den er sie beibringen wollte, ist der, daß auch mit dem Pfarrsitz die filia filia bleiben, auch ohne den Pfarrsitz die mater ihre mutterkirchliche Dignität behalten könne. Von „besonderen Voraussetzungen" einer solchen Einrichtung indeß sagt er in seinem ganzen Gutachten kein Wort, und kann namentlich was er daselbst S. 12 ff. über die Bedingungen bemerkt hat, unter welchen entweder mit, oder ohne Willen der Parochianen der Pfarrsitz verlegt werden könne, nicht etwa für eine Erfüllung seiner obigen Zusage geben wollen, weil es gänzlich auf der von der hervorgehobenen bis zum Widerspruch verschiedenen Voraussetzung beruht, daß vielmehr mittels solcher Verlegung die filia zur mater werde, und umgekehrt. — Also

das Gutachten giebt die Erscheinung zu, kann sie als exceptionelle nicht nachweisen, und räumt somit in unerklärtem Gegensatze mit seiner eigenen auf Seite 6 ausgeführten Haupttheorie nur zwei Seiten später ein, daß der Pfarrsitz wirklich entzogen werden kann, ohne daß dadurch eine subjicirende Verfassungsmodification der davon betroffenen Kirche einträte.

Wenn also Dr. Richter Dies als dem Rechte entsprechend anerkennen muß, ohne es als Ausnahme zu erweisen: so fällt seine im Eingange dieses Abschnitts angeführte und angeblich aus der Natur der Sache abgeleitete Behauptung als damit absolut unverträglich in sich selbst zusammen. Und da der eine Theil derselben, daß nämlich der mater bei einer subjectiven Union keine wesentliche Verfassungsmodification zugefügt werden dürfe, aus dem Begriffe der Subjection sich, wie oben erwähnt worden, unzweifelhaft ergiebt, so folgt — der entwickelten Natur der Sache entsprechend — daß die Entziehung des Pfarrsitzes eine derartige Verfassungsmodification wirklich nicht involvire. Der Pfarrsitz ist für diese Verfassung bloß factisch, nicht juristisch relevant.

Allein Dr. Richter beruft sich für seine Meinung auch auf die Litteratur, und diese bleibt also noch zu betrachten.

Es wäre leicht, die Zahl der schon von Dr. Richter angeführten Autoren noch bedeutend zu vermehren; doch würde dadurch keinerlei neues Resultat herbeigeführt und so genügen wenige allgemeine Bemerkungen.

Die von Dr. Richter aufgestellte, aber — wie sich gezeigt hat — nicht festgehaltene Theorie findet sich als solche nirgends ausgesprochen: weder bei den von ihm selbst angeführten Autoren, noch, soviel mir bekannt ist, anderwärts.

Dahingegen ist wiederholt hervorgehoben worden, daß, wenn von zwei Kirchen, hinsichtlich deren zwar gewiß ist, daß sie in einer unio per subjectionem mit einander stehen, aber ungewiß, welche von ihnen dabei die mater, welche die filia sei, man derjenigen im Zweifel die Qualität der Mutterkirche zuzuschreiben habe, bei welcher der Pfarrer wohnt. Hierin jedoch ist

keinerlei Rechtssatz, sondern bloß etwas factisch Gewöhnliches als solches anerkannt.

Aehnliche Aeußerungen kommen auch in andern Applicationen vor. Sie bezeichnen die Thatsache, daß der Pfarrer bei der Mutterkirche wohnt, als das regelmäßig Vorkömmliche. Es dürfte kaum möglich sein, Aussprüche zu finden, welche über das hierdurch umgrenzte Gebiet mit Deutlichkeit hinausgehen.

Sehr viele, vergl. z. B.

Colerus l. c. p. 10. §. 8. ibique citt.

Hertius l. c. §. 15. u. A.,

vielleicht fast Alle, wiederholen bloß in kürzerer Formulirung, was an einer oben bereits angeführten Stelle

Diss. cit. I. cap. 3 in f. (p. 44)

Slevogt, dessen Dissertationen über Union der Kirchen überhaupt von großem Einfluß auf die Ausbildung der ganzen Lehre gewesen sind, gesagt hat. Er spricht a. a. O. von der begrifflichen Grenze zwischen unio per subjectionem und per aequalitatem, oder genauer gesagt von dem Merkmal, an welchem man erkennen könne, ob eine in concreto vorliegende Union, bei welcher ein relativ hoher Grad von Selbständigkeit gewahrt sei, als subjective, oder als aeque principalis charakterisirt werden müsse; und beantwortet diese Frage folgendergestalt:

> Contingit nonnunquam dubitari, utrum accessorie et subjective, an vero aeque principaliter Ecclesiae unitae sint. Quo casu observandum cumprimis, utrum id actum fuerit, ut alterutra Ecclesiarum sit accessoria, an aliter constitutum: quoniam in dubio aequaliter unitae censentur, nisi contraria consuetudine diversum docetur.

Diese Entscheidung ist zunächst vollkommen consequent. Die Kirchen waren vorher selbständige; kann also nicht bewiesen werden, daß die eine der andern subjicirt, d. h. nach dem oben festgestellten Begriffe der subjectiven Union, zu deren Accessorium gemacht sei: so wird angenommen, sie seien mit Bewahrung ihrer Selbständigkeit, also per aequalitatem unirt worden. Bei

Führung des erwähnten Beweises aber kommt es auf die concreten Festsetzungen des Unionsactes (auf das quod actum est) an, die entweder ex litteris, oder ex usu erwiesen werden können. Hierüber bemerkt Slevogt weiter:

Probationes istae ex verbis litterarum, quae custodiri publice solent, ac denominatione, itemque ex fama communi ac seniorum testimoniis facile cognoscuntur. Quae si defuerint, Ecclesia minus digna digniori annexa pro accessoria erit; at vero ubi facta investitura prior, aut ubi habitatio Parochi est, principalis s. mater existimabitur. Recurrere enim in dubiis ad conjecturas oportet, quae ex memoratis recte colliguntur.

Aus dem Umstande also, wo der Pfarrer wohnt, soll so lange, als man aus den Unionsacten, dem Namen, der Ortskundigkeit u. dgl. m. etwas über die Qualität der betreffenden Kirche zu erfahren vermag, keineswegs ein Schluß gezogen werden. Ueberhaupt soll dies nicht mit Sicherheit, wie aus einem juristischen Merkmale, sondern nur im Nothfalle und vermuthungsweise geschehen; weil die mit dem Pfarrsitze ausgestattete Kirche allerdings als in einer höheren Dignität befindlich erscheine. Man soll nicht daraus schließen, man soll nur eine immerhin nicht grundlose Conjectur daraus bilden können. — Wie weit ist diese Verwendung des Momentes von derjenigen Benutzung desselben entfernt, welche Dr. Richter versucht!

So also steht es mit der gesammten von ihm angeführten Litteratur. Genau betrachtet sagt keine einzige weder der citirten, noch der ähnlichen mir bekannt gewordenen Aeußerungen der Rechtslehrer, daß eine Mutterkirche ohne Pfarrsitz rechtlich nicht gedacht werden könne, daß der Pfarrsitz zu ihrer Verfassung mit Nothwendigkeit gehöre; vielmehr drücken sie insgesammt nur die Thatsache aus, daß der Pfarrsitz gewöhnlich bei der mater befindlich ist.

Sonach wird als das Resultat dieses Theiles unserer Erörterung nunmehr bezeichnet werden dürfen, daß die von Dr.

Richter dem Pfarrsitz beigelegte entscheidende Bedeutung als im Rechte nicht erfindlich damit nachgewiesen, und vielmehr der Satz begründet ist: die Wohnung des Pfarrers, obwohl gewöhnlich bei der mater gelegen, macht doch diese nicht zur mater, sondern kann einer Kirche auch fehlen, ohne daß schon darum diese derjenigen anderen Kirche, bei welcher der Pfarrer wohnt, als filia subjicirt wäre.

Allerdings zunächst nur ein negatives, unrichtige Anschauungen zurückweisendes Resultat, dessen positives Complement noch zu erbringen bleibt.

Bevor wir uns indeß hierzu wenden, muß noch, zu gleichen negativen Zwecken, die historische zwischen C. und F. obwaltende Sachlage genauer ins Auge gefaßt werden.

IV.

Im Bisherigen ist nur soviel gezeigt worden, daß die Zugehörigkeit des Pfarrsitzes zur mater sich rechtlich nicht von selbst verstehe; — nicht hingegen ist behauptet, daß nicht dieselbe im vorliegenden Falle zum concreten Inhalte der zwischen C. und F. vor Verlegung des Pfarrsitzes bestandenen Union überhaupt könne gehört haben.

Betrachten wir diesen concreten Inhalt, wie Dr. Richter ihn in der oben unter I. angeführten Stelle seines Gutachtens angegeben hat, genauer: so muß von den daselbst aufgezählten sechs Punkten zunächst der sechste, nämlich der Umstand, daß vor der Pfarrverlegung sich in C. keine Pfarrwohnung befunden habe, als zur Sache nicht gehörig, allerdings ausgeschieden werden. Denn wie es keine Frage ist, daß heutzutage Mutterkirchen gedacht werden können — mögen sie auch auf dem Lande selten sein —, bei denen der Pastor eine Pfarrwohnung überhaupt nicht, sondern bloß die pecuniäre Möglichkeit erhält, zur Miethe zu wohnen, so ist nicht minder gewiß, daß Filiale vorkommen, denen aus der Zeit ihrer ehemaligen Selbständig-

keit her noch Pfarrgebäude geblieben, die aber nichtsdestoweniger Filiale, und höchstens hinsichtlich der Baulast in qualificirter Stellung sind. Vgl. oben unter II. a. C. und die daselbst angeführten Rechtslehrer. — Sonach ist das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein von Pfarrgebäuden für Möglichkeit oder Wirklichkeit der Eigenschaft von Mutter- und Tochterkirchen nicht relevant; und daß zu F. vor 1856 Pfarrgebäude nicht gewesen sind, kann als Document oder Inhalt seiner Filialqualität nicht in Betracht kommen.

Was die übrigen fünf Punkte Dr. Richters betrifft: so enthalten der dritte und vierte bloße Wiederholungen des ersten; die fünf schmelzen daher auf drei zusammen.

Denn zunächst, daß das Kirchenbuch sich in C. befand, kann, da seine Führung kirchenrechtlich an keinen bestimmten Ort gebunden und es daher sachentsprechend ist, daß wo, wie in Mecklenburg-Strelitz, der Pfarrer mit derselben sich persönlich betraut findet, er sie an seinem Wohnsitze besorge, nur als Consequenz und Umschreibung des Umstandes betrachtet werden, daß der Pfarrer in C. wohnte.

Und ebenso ist es mit dem Confirmationsunterrichte. Wo derselbe noch in der Kirche ertheilt wird, da könnte ihm eine selbständige Bedeutung für die vorliegende Frage möglicher Weise zustehen: hingegen wo diese an manchen Orten noch bestehende Einrichtung nicht in Gebrauch ist, da ist er an kein bestimmtes Local gebunden, wird vielmehr vom Pfarrer ertheilt, wo dieser wohnt, oder wo er sein mag. Letzteres räumt auch Dr. Richter ein, wenn er anerkennt, daß der Pfarrer in dieser Hinsicht habe Concessionen machen können; und mindestens mit consistorialer Genehmigung vermag der Pastor in solchem Punkte ohne Zweifel zu verfügen, wie er will: es sei denn, daß er — was nicht behauptet wird — durch ein locales Statut darin gehindert wäre. Die Regel ist sonach, daß er die Confirmanden unterrichtet, wo er wohnt. Hat er seinen Sitz bei der mater: so giebt er den Confirmationsunterricht bei dieser, hat er ihn bei

der filia, so giebt er ihn dort; wie z. B. in Schwanbeck die Confirmanden bei der filia unterrichtet werden.

Die zwischen E. als mater und F. als filia bestandene Union soll also nach Dr. Richters Behauptung die drei Subjectionspunkte für F. enthalten haben, daß zu E. der Pfarrer eingeführt wurde, daß er dort sonntäglich, in F. aber nur alle 14 Tage den Gottesdienst hielt, und daß er zu E. wohnte. Denn auch dies Letztere hält er, wie sich gezeigt hat, recht eigentlich für einen Subjectionspunkt. Weil diese drei Punkte, meint Dr. Richter, gemäß dem Zeugniß eines hundertjährigen Besitzstandes, so und nicht anders geordnet gewesen seien, darum sei die Union zwischen E. und F. eine nicht per aequalitatem, sondern per subjectionem vollzogene; darum sei F. die filia von E. gewesen. Wenn er sich über den Inhalt des Rechtsverhältnisses nicht ganz so deutlich ausdrückt, so können doch, nach der Natur der Sache, seine Worte nichts Weiteres bedeuten. Denn da er ein auf Subjection beruhendes Filialverhältniß, also ein solches annimmt, in welchem nach dem oben unter II. Erörterten für Fortdauer der beiderseitigen Selbständigkeit der unirten Kirchen präsumirt wird, und die Subjection stets auf bestimmte, in concreto möglicher Weise sehr verschiedene Punkte beschränkt erscheint: so ergiebt sich, daß er solche bestimmte Punkte als Inhalt des Filialverhältnisses behaupten mußte, und keinen weiteren Inhalt desselben als den so bestimmten wirklich behauptet hat.

Unter diesen Punkten sind die beiden, daß der Gottesdienst zu E. sonntäglich, zu F. nur alle 14 Tage gehalten ward und daß nur zu E. der Pastor eingeführt wurde, der Natur eines solchen Filialverhältnisses vollkommen entsprechend: es würde mit demselben im Widerspruche sein, wenn die filia der Ort der Einführung oder im Besitze eines häufigeren Gottesdienstes wäre; sowie sich auch das Wesen einer unio per aequalitatem durch derartige Bevorzugung der Einen der unirten Kirchen verletzt finden würde. Dagegen hat hinsichtlich des Pfarrsitzes sich oben unter II. und III. bereits gezeigt, daß sein Nichtbesitz kein noth-

wendiges Subjectionsmoment involvire. Gerade wie zu Schwanbeck der Pfarrer wohnt, während Salow die mater ist, so kann er in F. wohnen, während C. die mater bliebe, oder hätte in C. wohnen können, während rechtlich F. die Mutterkirche gewesen wäre, oder hätte die Kirche, bei der er nicht wohnte, als per aequalitatem unirte versehen können. Der Sitz des Pfarrers ist ein mit der Kirchenverfassung und dem Vorgange der Subjection rechtlich nicht zusammenhängendes Moment. Wenn er also durch Bestimmung des Unionsactes, wie nach der langen Dauer des desfallsigen Besitzstandes immerhin angenommen werden muß, mit C. wirklich verbunden worden ist: so muß dies rechtlich in einem anderen Sinne geschehen sein, als um C. ebendamit zur Mutterkirche zu machen; so nahe es mit deren Constituirung auch factisch zusammengehangen haben dürfte.

Die in dieser Beziehung vorhandenen Möglichkeiten gewinnen bestimmtere Gestalt durch Betrachtung des historischen Vorganges selbst, der zu Grunde liegt.

Es sei mir gestattet, zu diesem Zwecke ein Document heranzuziehen, das außerhalb der Acten an mich gelangt und der Ausdruck der über den vorliegenden Punkt bei den Gravaminanten obwaltenden Anschauung ist. Im Namen derselben hat nämlich Einer von ihnen fast gleichzeitig mit H . . . . . an mich geschrieben, hat erwähnt, daß die Absicht der Behörde, ein kirchenrechtliches Erachten von mir zu erfordern, verlaute, und mich ersucht, in diesem Falle gewisse in einem angelegten Actenstücke ausgesprochene Ansichten und Wünsche dabei zu berücksichtigen, auch dies Actenstück selbst meinem Erachten demnächst zu adjungiren. Die genannte Anlage enthält unter Nr. I. und II. eine historische Einleitung und einen administrativen Vorschlag zu Ordnung der fraglichen Angelegenheit, und behält sich die Erörterung des Rechtspunktes für zwei spätere, mir nicht mitgetheilte Abschnitte vor. Was nun den administrativen Vorschlag betrifft, so liegt dessen Berücksichtigung, wie sich versteht, außer den Grenzen eines seiner Aufgabe nach bloß rechtlichen

Erachtens, dahingegen der erste Abschnitt — „die C—er Pfarrangelegenheit vom historischen Standpunkte dargelegt" — an dieser Stelle von Interesse ist, und soweit er hierher gehört, hier eingefügt werden mag. Er lautet folgendergestalt:

„Das Pfarrdorf C..... ist ein sehr altes Dorf." — „Es befanden sich zu C. und in den benachbarten Ortschaften F., Tr., W. und Co.... nach klarer Auskunft der im Schweriner Archiv zu findenden Kirchenvisitationsprotokolle, seit den ältesten Zeiten Pfarrsitze, die bei der lutherischen Kirchenreformation sämmtlich als solche verblieben und mit lutherischen Prädicanten besetzt wurden. Jene Ortschaften waren blühend und bevölkert, als Tilly mit seinen Schaaren zu Anfang März 1631 in das Land Stargard einbrach und auf seinem Zuge über Sch. nach Stargard und Neubrandenburg das befestigte Schloß zu F., den ganzen Ort und die weite Umgegend verwüsten, die Gotteshäuser zerstören und die Menschen niedermetzeln ließ.

Vgl. Mecklenb. Vaterlandskunde von W. Raabe, Wismar 1857. I. 971. 983.

Noch stehen ... die Ruinen der feldsteinernen Kirchen in der Mitte des Dorfes Sch. und bei Co. Nur die Ortschaft Tr., welche hinter der C—er Heide versteckt liegt, blieb vom Feinde, nebst dem entlegenen Filial M., in der ganzen Gegend allein vor Zerstörung bewahrt,

Vgl. Raabe I. 975.,

während das alte Kirchdorf L....., das Kirchdorf W., das alte Co. — die Stätte liegt noch bei den Kirchenruinen — nebst dem Pfarrsitze, Sch. mit seiner Pfarre ganz, C. und F. größtentheils verwüstet wurden. Der verschont gebliebene Pfarrer zu Tr. konnte sich zunächst der cura animarum in den Ortschaften, in denen sich die Einwohner wieder sammelten und ansiedelten, annehmen; sein Wirkungskreis umfaßte einstweilen fast den ganzen F—er Amtsbezirk und erstreckte sich noch ins Strelitzer Amt"...... „Im C—er Pfarrhofe hatte er einen Colonus angesiedelt und in M. besaß er, wie noch heute, einen Pfarr-

bauerhof. Ein solcher war auch in Fü. gegründet." .... „Die Lage von C. in fisch- und holzreicher Gegend, woselbst sich ein alter Forsthof und ein großes Freischulzengut befand und das Pfarrgehöft und Witwenhaus sich erhalten hatte, mochte es veranlassen, daß sich in diesem Grenzorte, wie in dem Amte F., die Einwohner zuerst und zumeist wieder sammelten und wegen der Entfernung von Tr. die Wiederbesetzung des von allen zerstörten Pfarren allein noch vorhandenen Pfarrsitzes sich vernothwendigte. Es wurden der nach kurzen Verhandlungen mit dem Pastor Heinzelmann von Tr. separirten C—er Pfarre das kleine F., wo sich neben dem Amtssitze nur vier Bauern angesiedelt hatten, das unweit des verwüsteten Dorfes Ro. neu angelegte Pachtgut N., sowie die neubevölkerten Ortschaften Sch. und W., endlich auch Co. beigelegt und die genannte Pfarre vom regierenden Herzoge dem Pagenhofmeister Philipp Caspar Stoy aus Neu-Strelitz im Jahre 1740 verliehen; nachdem zuvor, besage der Tr—er Pfarracten, dem dortigen Pfarrer Heinzelmann unterm 13. Juni 1740 aus herzogl. Regierung aufgegeben worden war: „dafür zu sorgen, daß zwecks Einziehens des Pastor Stoy das Pfarrhaus in C. geräumt werde." — Es war also keine neue Pfarre im Jahre 1740 zu C. gegründet, sondern der dort vorhandene uralte Pfarrsitz war wieder besetzt und durch Beilegung anderer verwüsteter Pfarren erweitert worden. Auch der Gutsbesitzer Frh. v. T. auf W. trug zu dieser Erweiterung bei, indem er seine noch bis 1748 von Tr. aus curirten Güter: das vormalige Pfarrdorf W. und die Meierei Co., im letztgenannten Jahre dem P. Stoy mittels Vocation übergab, und war schon im Jahre 1741 sowohl dem P. Heinzelmann in Tr., als dem P. Stoy in C. gleichzeitig ein baares Gehalt durch landesherrliche Gnade aus der Rentei bewilligt worden. Der P. Stoy —, welcher der Pfarre fast 40 Jahre vorstand, zog in das baufällig gewordene Pfarrhaus ein. Letzteres war zuletzt vom Colonus Blank aus Th. bewohnt gewesen. Ihm wurde gestattet, im Jahre 1749 wenige Schritte

vom alten Pfarrhause, welches immer wieder reparirt, als Wirthschaftshaus benutzt, erst 1815 abgebrochen ward, das jetzt ... verkaufte Pfarrhaus zu erbauen. Vgl.:

1. Die dem Neustrelitzer Superintendenturbuch angeheftete, von P. Stoy eigenhändig geschriebene und am 20. Nov. 1765 vollzogene C—er Pfarrmatrikel. Stoy sagt darin, bei Aufführung der Fischereigerechtsame der C—er Pfarre: „wie mir solches der selige Schmidt Blank aus Th., so ehedem den Pfarrhof als Colonus bewohnt, selbst bezeichnet.“ — Und bei der Frage: ob ein Witwenhaus vorhanden? erklärt Stoy am Schlusse der Matrikel: „Nein, ich habe nicht einmal ein ordentliches Wohnhaus; alles Uebrige aber in baufälligem Zustande angetroffen.“ — Endlich ebendaselbst: „Hier ist in mehr als hundert Jahren kein Prediger-wohnhaft gewesen, mithin hat auch keine Witwe existirt.“
2. Die C—er Kirchenrechnungen des Jahres 1749.
3. Die F—er Amtsbaurechnung des Jahres 1815 ff.

Auch ein Pfarrwitwenhaus bestand in C. noch, und bezog solches die Witwe des obgenannten letzten C.-Tr.—er Pfarrherrn Jos. Fr. Heinzelmann, Margar. Sophie Müller, welche jedoch (C—er Todtenregister I. p. 37.) schon ... 1754 .... ermordet wurde. Das Gebäude wurde verkauft und ... 1780 das jetzige, neben dem Pfarrgehöft gelegene, noch unverkauft gebliebene Pfarrwitwenhaus erbaut, das zunächst Wohnung des Stoy'schen Adjuncten Koch ward.“ .... „Nach Stoy's am 20. Mai 1782 erfolgtem Ableben wurde das Pfarramt C. noch zu drei Malen neu besetzt“, u. s. w. Das Uebrige referirt die actenmäßigen Vorgänge und gehört nicht mehr hierher.

Mit diesen Datis stimmt überein sowohl was ich sonst an historischen Notizen habe vergleichen können und der Kürze wegen hier nicht berühre, als was in den mir mitgetheilten Acten an verschiedenen Stellen darüber vorkommt. Namentlich die in .... Actor. verzeichnete Registratur aus den Regierungsacten,

nach welcher die landesherrliche Vocation an den P. Stoy, vom 13. Junius 1740, im Eingange lautet:

„Als wir die eine geraume Zeit her der Tr—er Pfarre zugelegt gewesene C—er Pfarre davon nunmehro separiren und auf alten Fuß setzen, mithin dieselbe mit einem eignen Prediger wieder versehen lassen wollen, und desfalls auf seine Person ꝛc.“

Hieraus ergiebt sich mit hinlänglicher Gewißheit, wie die C.-F—er Parochialverhältnisse sich rechtlich entwickelt haben.

Nach dem dreißigjährigen Kriege waren C. sowohl wie F., nachdem beide vorher eigne Pfarrsysteme gebildet hatten, der Kirche von Tr. als Filiale subjicirt. Tr. hätte für sich fortbestehen können, die übrigen obengenannten Kirchen konnten es nicht und wurden seine Accessorien. Daß in C. dabei ein vorläufig mit einem Colonus besetzter Pfarrhof bestehen blieb, ist für dies Rechtsverhältniß nicht von Relevanz, da es, wie oben wiederholt berührt worden, gar nicht so selten ist, daß Filiale, aus der Zeit ihrer früheren Selbständigkeit her, ihren Pfarrhof noch behalten, darum aber nichtsdestoweniger Filiale sind. Man könnte zwar fragen, ob C. nicht vielmehr per aequalitatem mit Tr. unirt gewesen sei; allein hiergegen ist einmal der gesammte Zusammenhang des obigen Referats und der Umstand, daß selbst **nach** der Dismembration dem Pastor Stoy, damit er in C. bestehen könne, noch ein landesherrlicher Gehalt beigelegt werden mußte, und zweitens die Ausdrücke der Stoy'schen Vocation: „**zugelegt**“, worin der Gedanke der Accession hervortritt, sowie weiterhin „auf alten Fuß setzen“; welches, da es eine Wiederherstellung des ganzen vor 1631 bestandenen Zustandes nicht bedeutet, von einer Restitution aus dem Stande der **Un**selbständigkeit in den der Selbständigkeit gesagt sein muß.

Was also im Jahre 1740 geschah, war die Dismembration mehrerer seit dem dreißigjährigen Kriege mit Tr. vereint gewesener Filiale von dieser Kirche. C. war eines dieser Filiale; für sich allein ebensowenig lebenskräftig, als die andern; viel-

mehr erst durch die Union mit ihnen und durch einen landesherrlichen Zuschuß im Stande, seinen Pfarrer zu erhalten. Es war demnach nicht etwa das von jeher selbständig gebliebene, dem andere zu selbständiger Existenz unfähige Kirchen subjicirt worden wären, sondern es war im Wesentlichen nicht minder unfähig zu solcher Existenz als sie. Als Filial, mit anderen Filialen wurde es dismembrirt und erhielt nun erst, was damals eines der anderen ebensowohl hätte erhalten können, den Pfarrsitz.

Bei der Unvollständigkeit der Acten läßt sich über die Erwägungen, aus welchen diese Maaßregel zu jener Zeit hervorgegangen ist, nichts Näheres beibringen; soviel aber ist klar und ergiebt sich namentlich aus dem von den Gravaminanten selbst Vorgetragenen, daß im Jahre 1740 unter den übrigen von Tr. dismembrirten Filialen dem Filiale C., das allerdings vor den anderen factisch dazu geeignet erschienen sein mag, der Pfarrsitz durch kirchenregimentliches Decret ist beigelegt worden. Bis da hin war es ein Jahrhundert lang mit den übrigen rechtlich in gleicher Lage gewesen: erst jetzt wurde es vor ihnen ausgezeichnet. Es erhielt — wie wir als Inhalt des damaligen Unionsactes nach dem Usus der seitdem vergangenen Zeit und dem Contentum der Acten werden annehmen dürfen — neben dem Vorzuge, daß der Pfarrer in C. eingeführt wurde und dem, daß er daselbst sonntäglich, in den übrigen Kirchen seltener predigte, den Pfarrsitz. Und wenn nicht verkannt werden kann, daß in den beiden ersten Punkten sich eine Subjection der übrigen Kirchen, also ein mutterkirchliches Verhältniß von C. gegen die andern und namentlich F. wirklich aussprach, so liegt doch auf der Hand, daß dasselbe nicht sowohl durch eine Depression der übrigen, als durch eine Erhebung von C. entstand.

Es ist also zwar richtig, worauf die Gravaminanten Werth legen, daß im Jahre 1740 die C—er Pfarre nicht allererst gegründet, sondern bloß neu besetzt worden ist. Aber ebensogewiß ist, daß man nicht sagen kann, der Pfarrsitz sei damals bei C.

geblieben. Er ist ihm vielmehr augenscheinlich wiederum beigelegt.

Diese Thatsache hat wichtige negative Consequenzen; denn sie schließt die Anwendbarkeit gewisser Sätze aus der Lehre von der Union aus, auf die wir hier zurückkommen müssen.

Es ist bekannt, wie sehr schon die vorreformatorische Kirche gegen persönliche Cumulation der Präbenden geeifert hat; und auch in die reformatorische ist der Satz, daß Niemand mehr als Ein Amt in ihr haben solle, unzweifelhaft übergegangen. Die Gesichtspunkte dieser Gesetzgebung involviren schon eine Ungunst auch gegen reale Pfarrunionen. Eine solche Ungunst liegt aber zugleich noch in anderen, unmittelbareren Gründen. Je größer nämlich der Amtssprengel, desto weniger energisch und ins Einzelne gehend kann die Seelsorge sein: daher entspricht dem Wesen der Kirche das vielfach erweisliche Bestreben, die Pfarrsprengel, soweit es deren Vermögensverhältnisse zulassen, zu dismembriren; hingegen die Union derselben möglichst zu vermeiden. Endlich, es liegt in der Natur kirchlicher Institutionen, die um für immer zu bestehen gegründet sind, daß nicht ohne die dringendsten Ursachen ein Pfarrsystem als solches dem Untergange übergeben werde: was durch die consundirende Union vollständig, durch die subjicirende doch annäherungsweise geschieht. Aus allen diesen Gründen wird die Pfarrunion, und insbesondere die unio per subjectionem, allgemein im Kirchenrechte als eine Maaßregel betrachtet, die solange als möglich vermieden werden muß (odiosa): sämmtliche Schriftsteller über die betreffende Lehre erkennen dies, mit den Quellen übereinstimmend, an. Die Union muß stets besonders gerechtfertigt sein; wobei als zureichende Gründe dafür theils die Nothwendigkeit (necessitas), theils die entschiedene Zweckmäßigkeit (magna et evidens utilitas) gelten. Begriffe, die auf kirchlichem Gebiete nicht streng von einander gesondert sind; da auch die Nothwendigkeit nichts weiter bedeutet, als die Unentbehrlichkeit einer Vorbedingung zu Erreichung des kirchlichen Zweckes. Vgl.

c. 3. §. 1. C. 10. qu. 3.
c. 49. C. 16. qu. 1.
c. 2. X. de religios. domib. (3, 36.)
c. 48. C. 16. qu. 1. cit.
c. 33. X. de praebend. (3, 5.)
c. 4. X. de aet. et qualit. praef. (1, 14.)
Cl. 1. de reb. eccles. non alien. (3, 4.)
Carpzovii Definitt. eccles. I. 10. def. 155. f.
Slevogt l. c. cap. 2. §. 4 ff.
Colerus l. c. p. 12. cap. 4. §. 1.
Hertius l. c. §. 6, 7.
Baumgaertner, D. de ecclesia matre. Altorf, 1734. cap. 3. §. 5.

Die in den Acten angeführten, von den Genannten gleichfalls herbeigezogenen Aeußerungen des Concils von Trient
sess. 7. c. 6. de ref.
sess. 21. c. 5. sess. 24. c. 13. de ref.
wiederholen ausführlicher die obigen älteren Regeln und haben für das evangelische Kirchenrecht zwar keine gesetzliche, immer aber die Kraft einer lehrreichen Analogie. Daß dem Erwähnten gemäß auch wo die Union sich schon eingeführt findet, im Einzelnen doch immer gegen ihre Ausdehnung präsumirt wird, ist unter II. bereits hervorgetreten.

Es wäre nun an sich nicht unbegründet, wenn eine einzelne ihrer eignen Lage nach der Union nicht bedürftige Kirche, die aber zu Gunsten einer anderen davon betroffen werden sollte, aus den Gesichtspunkten der dargelegten Gesammtanschauung von der Union dawider protestirte und entweder für sich allein fortzubestehen oder wenigstens in keiner Weise, weder rechtlich noch factisch mittels der Union benachtheiligt zu werden verlangte. Dabei würde es sich nicht um Vermeidung einer Pfarrsitzverlegung, sondern um Ablehnung der Union handeln, als deren thatsächliche Folge etwa auch die Pfarrsitzverlegung in Betracht käme. Vielleicht darf angenommen werden, daß dieser

Gedanke dem Dr. Richter an der oben unter I. berührten Stelle im zweiten Theile seines Erachtens vorgeschwebt habe, wo dasselbe an seinem entscheidenden Punkte die rechtliche Begründung wider Erwarten vermissen läßt; wenigstens deutet darauf eine Aeußerung des Richter'schen Privatschreibens; — sowie derselbe Gedanke auch in der administrativen Behandlung der Angelegenheit, nach Ausweis der Acten, wiederholt in Betracht gezogen ist.

Gesetzt es wäre begründet: so würde immer noch zu untersuchen bleiben, wo bei einem solchen Proteste das Recht der Einzelkirche und das der Gesammtkirche gegen einander abgrenzen, und falls man dabei Dr. Richters Kanon (S. 11. 12. des Gutachtens) urgirte, daß

„aus dem Begriffe eines Organismus, mit welchem eine souveraine Stellung der elementaren Gliederungen nicht zu vereinigen sein würde",

das Recht der Einzelkirche zu bestimmen sei, so möchte dasselbe immerhin in enge Grenzen eingeschlossen werden. Es würde ferner der Erörterung bedürfen, inwieweit es dem Willen der Gemeinde anheimgestellt werden könne, dies Recht entweder zu behaupten, oder ihm zu entsagen.

Aber im vorliegenden Falle ist der Gedanke nicht begründet. Denn er geht von einer für C. und F. unzutreffenden Voraussetzung aus. Wäre C. bisher vollkommen selbständig gewesen, oder hätte es auch nur jetzt soviel eignes Kirchenvermögen, vollkommen selbständig existiren zu können, so möchte davon die Rede sein. Dieser nothwendige Vordersatz der Schlußfolgerung jedoch fehlt. Es soll gar nicht jetzt erst eine Union vorgenommen werden; dieselbe ist vielmehr schon sehr alt. Es handelt sich gar nicht darum, eine für sich lebensfähige Kirche in C. mittels der Union zu benachtheiligen; sondern C. kann für sich allein auch nicht bestehen und giebt daher selbst Grund zur Union. Die Sache liegt nicht so, daß C. seine von 1740 bis 1856 geführte mutterkirchliche Qualität als eine solche Kirche erhalten hätte, der, bei eigner unalterirter Ver-

fassung, im Jahre 1740 andere Kirchen und unter ihnen F. bloß subordinirt wären; vielmehr war E. selbst damals, ganz wie die anderen, seit mehr als hundert Jahren Filial gewesen und was es seit 1740 zur mater machte, war nicht eigne Lebenskraft, sondern kirchenregimentliche Einrichtung.

Man kann dieselbe mit demjenigen Decrete des Kirchenregimentes vergleichen, durch welches, wie unter **III.** berührt worden, unter mehreren per aequalitatem unirten Kirchen Einer der Pfarrsitz beigelegt wird. So wurde damals unter mehreren von Tr. gleichzeitig dismembrirten Filialen Einem der Pfarrsitz beigelegt: zu welchem dann noch die beiden oben erwähnten Momente wirklicher Subjection hinzukommen.

Es ist nicht nöthig, dies weiter zu verfolgen; denn so viel wird schon nach dem Bisherigen feststehen, daß aus Demjenigen, was über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit einer allererst vorzunehmenden Union die Rechte bestimmen, im vorliegenden Falle nicht zu argumentiren ist. Will man gegen die Verlegung des Pfarrsitzes von E. nach F. rechtlich etwas einwenden, so wird die Begründung anderswoher entnommen werden müssen.

V.

Es giebt aber Rechtsgründe dawider überhaupt nicht.

Nach verschiedenen Stellen der Acten und dem mein Erachten erfordernden Anschreiben ..... scheint die in Betracht kommende Maaßregel von 1856 über die Verlegung des Pfarrsitzes noch hinauszugehen. Es soll nicht bloß in Zukunft der Pfarrer zu F. wohnen, wobei F., wie oben erwähnt, filia bleiben könnte, — sondern F. soll inskünftig seinerseits die mater, E. aber soll filia sein. Der gegenwärtige Pfarrer ist allein zu F. eingeführt worden und anscheinend ist er daselbst sonntäglich, in E. bloß alle 14 Tage zu predigen angewiesen. Hätten nun namentlich gegen letztere Verfügung die E—er Gemeindeglieder opponirt, so würde sich für ihr Recht dazu nicht Weniges ha-

den sagen lassen. Allein wenn nicht in ihrer ersten in den Acten erwähnten, zu denselben aber nicht gekommenen Beschwerde bei S. K. H. dem Großherzoge etwas darauf Bezügliches gesagt ist, was — da dieselbe schon aus dem Herbst 1855, also der Zeit vor wirklich geschehener Verlegung, stammt und in allen späteren Eingaben nicht das Geringste darüber gesagt wird, kaum vermuthet werden kann —, so haben sie diesen Punkt sich ohne Widerspruch gefallen lassen und lediglich über die Verlegung des Pfarrsitzes sich beschwert, worauf auch die von dem x. Dahlke persönlich vor dem Amte gegebene Auskunft, daß die Gravaminanten hauptsächlich durch vermehrte Kosten des Confirmationsunterrichtes zu ihrem Proteste seien veranlaßt worden, allein hinausläuft.

Auf die Verlegung des Pfarrsitzes kommt es also gegenwärtig ausschließlich an, und dies ist der Punkt, gegen welchen Rechtsgründe nicht vorgebracht werden können.

Man braucht dabei keinen Werth auf die formelle Sachlage zu legen, obwohl schon auf sie allein eine Entscheidung im angegebenen Sinne sich stützen kann. Denn wenn Dr. Richter unter Voraussetzungen über die Natur des Pfarrsitzes, die für die Gemeinde günstiger sind, als sie sich juristisch rechtfertigen ließen, den Beweis eines gemeindlichen Widerspruchrechtes gegen dessen Verlegung doch reell nicht angetreten, viel weniger geführt, sondern nur so viel als auf gemeiner Meinung beruhend erwiesen hat, daß, wenn seine Voraussetzungen richtig wären, die Gemeinde das Recht gehabt haben würde, mit ihren Bedenken wider die Verlegung gehört zu werden: so ist nicht zu verkennen, daß dies nothwendige Gehör wirklich erfolgt, dem behaupteten Rechte der Gemeinde also genug gethan ist. Sollte Das, was in dieser Beziehung in den .... Actennummern sich findet, nicht genügend erscheinen, so ist jedenfalls nicht zu läugnen, daß nachträglich die unzufriedenen Mitglieder der C—er Gemeinde noch vollkommene Gelegenheit gehabt und genommen haben, die Gründe ihrer Unzufriedenheit in einem Umfange und

einer Gründlichkeit darzulegen, die ihnen materiell nicht anders als genügen kann und zugleich dem Kirchenregimente vollständig bekannt geworden ist. Das Gehör der Betheiligten ist aber sowenig hier, wie anderwärts im Kirchenrechte, an bestimmte Formen gebunden; und wenn man rücksichtlich des Zeitpunktes, in welchem es einzutreten hat, und der Bestimmung, daß ohne dasselbe die betreffende Maaßregel nicht genommen werden solle, mit Recht abnehmen darf, daß es normaler Weise vor der letzteren zu geschehen habe, im vorliegenden Falle also der Verlegung des Pfarrsitzes hätte vorausgehen sollen; so folgt doch aus dem Umstande, daß dieser Zeitpunkt etwa versäumt worden, nach keinerlei Rechtsregel eine Ungültigkeit der Maaßnahme selbst; sondern höchstens eine kirchenregimentliche Pflicht zum Ersatze des aus solcher Versäumniß nachweislich etwa hervorgegangenen Schadens. Ein solcher ist jedoch nicht behauptet. Und da durch die Bedenken der Gravaminanten das Kirchenregiment nicht umgestimmt ist, so hat das rechtlich erforderliche Gehör, wenn auch keinen Erfolg gehabt, doch unzweifelhaft in genügendem Maaße stattgefunden.

Indeß es bedarf nicht erst solcher wesentlich formellen Erledigung der Sache.

Denn materiell liegt in Bezug auf dieselbe bislang Folgendes vor:

Zuerst (vgl. oben in prooem.) der von keiner Seite bestrittene Satz, daß die Verlegung eines Pfarrsitzes zu den Dingen gehört, zu welchen das Kirchenregiment im Allgemeinen befugt ist, sonach auch im vorliegenden Falle für befugt erkannt werden muß, solange nicht Gründe beigebracht sind, die für denselben ihm die Hände binden.

Zweitens der gleichfalls unbestrittene Satz, daß solche Gründe in irgendwelcher Vorschrift des positiven sowohl gemeinen als in Mecklenburg-Strelitz particularen Rechtes nicht liegen. Daß dies allerseits eingeräumt wird, beweist sowohl der Gesammtgang des von Dr. Richter ausgestellten Gutachtens,

als das ausdrückliche Zugeständniß seines oben angeführten Privatbriefes:

„In der That bin ich weit entfernt zu läugnen, daß ich in der Kirchenordnung kein Verbot entdeckt habe."

Drittens das aus dem Bisherigen hervorgegangene negative Resultat, daß auch eine in der Natur der Sache gelegene Beschränkung, welche Dr. Richter behauptete, von ihm nicht erwiesen worden ist. Namentlich hat sich oben unter **III.** ergeben, daß sowohl nach der rechtlichen Natur des Verhältnisses, als nach positivem Kirchenrechte der Pfarrsitz, ohne das juristische Wesen des Filialverhältnisses an sich zu alteriren, bei der filia ebensowohl, als bei der mater sich befinden kann; sowie daß er zu der im rechtlichen Sinne so zu nennenden Verfassung der Gemeinde nicht, auch ebensowenig zum localen Kircheninstitute gehört, daß sich vielmehr eine vollständig organisirte und keineswegs irgend subjicirte Parochie rechtlich denken läßt, in welcher der Pfarrer dennoch nicht wohnte.

Es kommt nunmehr noch auf eine positive Betrachtung dieses Theiles der Frage an.

In dieser Beziehung hat sich schon oben unter **II.** gezeigt, daß, wie bei dem auf Ursprung beruhenden Filialverhältnisse in manchen Dingen die Einheit der Parochie noch bleibt, während in anderen schon eine Trennung eingetreten ist, so bei dem auf Union beruhenden Filialverhältnisse umgekehrt in gewissen Beziehungen die Trennung fortdauert — und soweit dies der Fall ist, dann eine Neben-, Ueber- oder Unterordnung der getrennten Parochieen stattfinden kann —, während in anderen Beziehungen die betreffenden Parochieen so völlig Eins werden, daß auf dieser Seite eine Unterscheidung unter ihnen nur höchstens noch factisch, nicht aber mehr rechtlich Platz zu greifen vermag und daher auch von Ueber- oder Unterordnung nicht die Rede sein kann. Man darf dies ausdrücken: was die unio per confusionem vollständig bewirkt, das bewirken die beiden anderen Unionsarten theilweise; und unterscheiden sich von einander bloß

dadurch, daß sie für den übrigen, von der durch sie bewirkten confusio nicht ergriffenen Theil des Verhältnisses der unirten Kirchen entweder Aequalität oder Nicht=Aequalität, d. h. Subjection constituiren. Die desfallsige bezeichnende Aeußerung Herts (de eccles. filiabus §. 4.), daß die unirten Kirchen theilweise unum corpus werden, ist oben bereits berührt worden.

Zu welchem jener beiden Theile gehört nun der Pfarrsitz: zu dem Gebiete, auf welchem die unirten Kirchen confundirt, oder zu dem, auf welchem sie getrennt sind? Denn ein Drittes, wohin er gehören könnte, wie es einschlagender privatrechtlicher Momente wegen bei Gelegenheit der Baulast vorkommen könnte, giebt es hier nicht.

Diese Frage beantwortet sich mit Bestimmtheit wiederum aus den bisher gewonnenen Resultaten.

Denn zuerst hat sich oben unter **III.** negativ festgestellt, daß zu den Dingen, in welchen Neben=, Ueber= oder Unterordnung der verbundenen Kirchen hervortreten, der Pfarrsitz nicht gehört, es vielmehr für diese Beziehungen nach positivem Rechte irrelevant ist, bei welcher Kirche er sich befinde. — Nun können aber die verbundenen Kirchen, soweit sie individuell gesondert bleiben, anders als entweder nebengeordnet, oder über= und untergeordnet sich, da sie ganz außer Berührung zu bleiben nicht vermögen, nach der Natur der Sache überhaupt nicht verhalten. Gehörte also der Pfarrsitz mit in dies Gebiet, so müßte er an dem Neben=, Ueber= oder Unterordnungsverhältnisse gleichfalls Theil haben. Und da dies positiv nicht der Fall ist, so zeigt sich, daß er in das betreffende Gebiet nicht gehört. Er wird dadurch aus dem Gebiete, in welchem Trennung bleibt, hinaus und in dasjenige gewiesen, wo die verbundenen Kirchen per confusionem zu einer einzigen geworden sind.

Seine Zubehörigkeit zu diesem letzteren Gebiete erweist sich indeß auch positiv. Oben unter **II.** hat sich ergeben, daß die verbundenen Kirchen Eins hauptsächlich in allem Dem wur=

den, was von der Einheit ihres Pfarrers ergriffen ward, dessen persönlich-seelsorgerischen Amtsthätigkeit gegenüber auch die Gemeinde als eine einzige hervortrat; — sowie unter **III.** sich ergeben hat, daß zu dieser Amtsverwaltung der Pfarrsitz als nothwendige Voraussetzung gehört, und daher so belegen sein muß, daß der Pastor von ihm aus alle jene Beziehungen der Seelsorge in pflichtmäßiger Vollständigkeit aufrecht erhalten kann. Der Pfarrsitz schließt sich also den Punkten, in welchen die Verschmelzung der verbundenen Kirchen zu einer einzigen begründet ist, unmittelbar und mittels inneren Zusammenhanges an, und wie die Gemeinden hinsichtlich ihres Pfarrers confundirt sind, so sind sie es auch hinsichtlich des Pfarrsitzes. Von einer Mehrheit der Kirchen kann sonach in Bezug auf ihn nicht die Rede sein; die verbundenen Kirchen sind in diesem Punkte *eine einzige geworden.* Wie bei einem auf Ursprung beruhenden Filialverhältnisse, welches nur so weit ausgebildet wäre, daß die filia sich noch ohne eigenen Geistlichen, schon aber im Besitze des Rechtes befindet, von dem Pfarrer der mater die Vornahme gewisser gottesdienstlicher Handlungen in ihrer eigenen Mitte verlangen zu können, hinsichtlich des Pfarrsitzes immer nur noch von Einer Gemeinde die Rede sein kann, so ist bei einem ähnlichen auf Union beruhenden Filialverhältnisse derselbe Zustand auf umgekehrtem Wege herbeigeführt. Was dort schon getrennt war, ist hier noch getrennt; und hinsichtlich des Pfarrsitzes, wie hinsichtlich der anderen vorhin erwähnten Punkte, kann nur von einer einzigen Gemeinde die Rede sein.

Demgemäß unterliegt also auch die Verlegung des Pfarrsitzes aus einer der verbundenen Gemeinden in die andere denselben rechtlichen Gesichtspunkten, welchen eine Pfarrsitzverlegung *innerhalb* der Gemeinde unterliegen würde; oder genau gesagt, sie *ist* eine Verlegung innerhalb der Gemeinde, da in dieser Hinsicht eine Pluralität von Gemeinden überhaupt nicht vorhanden, die juristische Individualität, deren in anderen Beziehungen die unirten Gemeinden noch genießen, für die hier in Be-

tracht kommenden Momente ihrer Existenz durch die Union ihnen genommen ist. — Die Frage im vorliegenden Falle ist sonach, ob, wenn mehrere Ortschaften zu derselben Kirchengemeinde gehören, diejenige Ortschaft, in welcher bisher der Pfarrer gewohnt hat, ein Recht darauf habe, dessen Sitz ohne ihre Einwilligung aus ihrer Mitte nicht verlegt zu sehen? oder — da eine solche Ortschaft kirchlich genommen in der Gemeinde kein Individuum, sondern nur ein Gemeindetheil ist — ob ein durch die bisherige Lage des Pfarrsitzes factisch begünstigt gewesener Theil der Gemeinde ein Recht auf Fortdauer dieses thatsächlichen Vortheils besitze? In einem solchen Rechte würde die weder im positiven Gesetz, noch in der Natur der Sache, wie sich nun gezeigt hat, begründete Beschränkung der allgemeinen kirchenregimentlichen Befugniß zu Verlegung des Pfarrsitzes, auf welche es hier ankommt, ihren Grund allein noch haben können.

Wohlverstanden in einem Rechte, einem juristischen, keinem bloßen Billigkeitsanspruch. Denn sowenig verkannt werden mag, daß je mehr der jenes factischen Vortheils theilhaftig gewesene Theil der Gemeinde ihn geistlich zu schätzen gewußt hat, desto schmerzlicher er ihn entbehren wird, so steht doch dem hieraus etwa abzuleitenden Anspruche auf Fortdauer desselben mit mindestens gleichem Gewichte der andere, gerade aus dem bisherigen Nichtbesitze jenes Vortheils abseiten Derer, die ihn von nun an haben sollen, herzunehmende Billigkeitsgrund gegenüber. Zwischen solchen Gründen kann, nach der Natur der Sache, nur die auf das Ganze gerichtete administrative Erwägung des Kirchenregimentes entscheiden. — Hier aber ist die Frage überhaupt nicht wie, sondern lediglich ob nach administrativen Rücksichten entschieden werden könne, oder ob vielmehr eine derartige Entscheidungsnorm in einem wohlerworbenen Rechte der Gravaminirten ihre für den vorliegenden Fall sie ausschließende Schranke finde. Denn daß ein jus quaesitum aus administrativen Rücksichten nicht durchbrochen werden darf, hat sich oben unter I. schon ergeben.

Wenn nun nicht gezweifelt werden darf, daß ein solches wohlerworbenes Recht, die in Frage stehende Pfarrverlegung zu verbieten, von den Gravaminanten wirklich im Allgemeinen behauptet wird, so fragt sich, worauf sie diese ihre Behauptung gründen, und gründen können.

Sie können aber möglicher Weise zweierlei Gründe dafür haben: kirchenregimentliche Concession, oder Erwerb durch Zeit.

Wenn sie nun auf den von 1740 bis 1856 ungestört gebliebenen Besitzstand besonderen Werth legen: so könnte darin sowohl der eine, als der andere von diesen Gründen enthalten sein sollen. Denn was zunächst den ersten betrifft, so wird die kirchenregimentliche Einrichtung, daß im J. 1740 der Ortschaft C. der Pfarrsitz ist beigelegt worden, in Wirklichkeit durch den Besitzstand erwiesen. Dies bestreitet Niemand. An sich aber ist es auch nur eine nach Zweckmäßigkeitsgründen gemachte Einrichtung, die — bekannten Rechtsgrundsätzen gemäß — von der Behörde, von welcher sie ausgegangen war, nach Zweckmäßigkeitsgründen wiederum verändert werden kann, und für sich allein Niemandem ein Recht giebt, solche Abänderung zu verbieten. Ein solches Recht müßte besonders concedirt sein. Dergleichen aber wird wieder von den Gravaminanten nicht behauptet, und ebensowenig durch irgend eine dem Inhalte der Acten zu entnehmende Vermuthung unterstützt.

Ein Recht der fraglichen Art müßte also von ihnen durch langdauernden Besitz erworben sein; und auch dies können sie mit ihrer Berufung auf den Besitzstand meinen. Es kommt daher darauf an, ob eine Ersitzung hier vorliegen kann und ob sie wirklich vorliegt.

Dies zu ersitzende Recht müßte allemal ein Recht der Personen, nicht ein an Grundstücken haftendes sein; denn ein den deutschen Bannrechten analoges Recht der Grundstücke oder Grundbesitzer auf Nicht-Verlegung der Pfarre würde einen dem Geist und Wesen der kirchlichen Gemeindeverfassung so offenbar

zuwiderlaufenden Gedanken enthalten, daß die nähere Darlegung seiner Unzulässigkeit nicht nothwendig sein wird.

Die Möglichkeit der Ersitzung eines solchen Rechtes — denn nur von dieser, nicht von unvordenklicher Zeit, kann hier die Rede sein — möge, wiewohl sie wesentlichen Zweifeln unterliegen kann, da es sich dabei immer nur um eine sogen. publicistische Verjährung handeln würde, hier vorausgesetzt werden.

Zuerst aber kann, bekannten Rechten nach, ein jus quaesitum nicht erworben werden, ohne bestimmtes erwerbendes Subject, und ein solches würde die Kirchgemeinde C. nicht gewesen sein können, weil, sobald es sich um Beziehungen handelt, hinsichtlich deren sie mit F. und den übrigen ihr unirten Kirchen durch die Union zu völliger Einheit verschmolzen ist, sie als Individuum rechtlich nicht besteht, der Pfarrsitz aber, wie sich oben gezeigt hat, zu diesem Theile ihres Verhältnisses gezählt werden mußte. Ebensowenig kann der gravaminirende Gemeindetheil das fragliche Recht erworben haben, da er als solcher keinerlei juristische Persönlichkeit besitzt. Das Rechtssubject, auf welches es ankommt, erscheint also in die Menge betheiligter Einzelpersönlichkeiten zersplittert; sodaß die Gravaminanten jeder für sich allein den durch Verjährung geschehenen Erwerb ihres behaupteten Rechtes würden darthun müssen.

Nun aber fehlt es zuerst an jeder Bestimmung, in welcher Art zwischen den der Pfarre näher wohnenden angeblich Berechtigten und den entfernter von ihr wohnenden Nichtberechtigten eine Grenze zu ziehen sei, oder wie es mit dem Rechte eines der Ersteren, der etwa in den Wohnungskreis der sonst Unberechtigten übersiedelte und sein Recht, als ein persönliches, dadurch doch nicht wohl würde verlieren können, gehalten werden solle. Sodann würden, da das Recht, um welches es sich handelt, für ein vererbliches Privatrecht von Niemandem erklärt werden wird, unter den Näherwohnenden wiederum nur Die dasselbe wirklich erworben haben können, welche selbst in dem Alter und der Lage gewesen wären, es zu besitzen. Es könnte

sonach auch von den der Pfarre effectiv näher Wohnenden immer nur ein relativ geringer und in seiner Begrenzung von ganz zufälligen Umständen abhängiger Theil der Parochianen das Recht, um welches es sich handelt, erworben haben.

Und auch diese nicht. Denn ein Verbietungsrecht, wie dasjenige, von dem hier die Rede ist, kann, da es sich um Eigenthumsersitzung unzweifelhaft nicht handelt, nach bekannten Rechten durch Besitz nicht erworben werden, bevor es nicht geübt ist. Geübt aber wird es nicht schon dadurch, daß der Zustand, gegen dessen Veränderung es schützen soll, an sich lange dauert, sondern erst von da an würde eine Verjährung zu laufen beginnen, wo der Erwerber durch eine mit Erfolg abgewiesene Störung, ein wirklich geübtes und befolgtes Verbot, in Besitz des Rechtes gekommen wäre. Dazu aber hat es, nach ihrer eigenen Darstellung, den Gravaminanten bisher an aller Gelegenheit gefehlt. Eine Verjährung würde also, ihre Möglichkeit auch vorausgesetzt, doch nach dem bis jetzt Vorliegenden zu laufen noch nicht begonnen haben.

Endlich wird der Begriff des wohlerworbenen Rechtes selbst, neben den vermögensrechtlichen Beziehungen, auf welche Viele sich beschränken, zwar auf die sogenannten angeborenen Rechte des Lebens, der Freiheit und der Ehre gleichfalls,

Zachariä, Deutsches Staatsrecht §. 150. (Ausg. 2. Th. 2. S. 111 ff.)

nicht aber noch weiter ausgedehnt; ist also weder direct, noch per analogiam geeignet, auf das hier in Frage stehende Recht Anwendung zu finden.

Sonach kann es, in Erwägung aller dieser Momente, nicht zweifelhaft sein, daß das beanspruchte Verbietungsrecht als jus quaesitum auch durch Ersitzung nicht erworben sein, sich vielmehr in den Händen der Gravaminanten überhaupt nicht befinden kann.

Das Kirchenregiment ist also in Verlegung des Pfarrsitzes von einem Punkte der Parochie an einen anderen, oder aus

einer von mehreren unirten Parochieen in eine andere, falls es nicht durch besondere, im vorliegenden Falle weder behauptete, noch aus den Acten ersichtliche oder zu vermuthende Gründe beschränkt wird, rechtlich unbehindert.

Eine indirecte Beschränkung endlich, deren noch zu gedenken bleibt, weil sie unter Umständen vorhanden sein kann, ist es wenigstens nicht für F. und E.

Wenn nämlich die Union, mittels deren die in Frage stehenden Kirchen verbunden worden sind, in der Art entstanden ist, daß einer an sich zu selbständigem Fortbestehen vollkommen fähigen Kirche eine andere nicht dazu fähige subjicirt worden: so kann eine, wenn auch nicht streng rechtliche, doch — falls dieser Ausdruck gestattet ist — administrative Verpflichtung vorliegen, der mater auch auf den Punkten, wo sie zum bloßen Theile der durch die Union gebildeten Gesammtgemeinde geworden ist, selbst nur factische Vortheile nicht zu entziehen. Wie eine solche Kirche, nach Dem, was hierüber oben bereits bemerkt worden, die Union selbst hätte ablehnen, oder wenigstens eine Vorkehr dawider, auch nur factisch durch dieselbe benachtheiligt zu werden, hätte verlangen mögen, so kann, auch wo sie dies nicht gethan hat, es dennoch als eine gerechte Berücksichtigung solcher Zustände vom Kirchenregimente erwartet werden, daß es dieselben nicht zum Nachtheil der betreffenden Kirche noch nachträglich entwickele. Dies setzt jedoch stets, neben der Möglichkeit selbständiger Existenz auf Seiten der so zu berücksichtigenden Kirche, einen der Union vorhergegangenen, durch dieselbe zunächst aufrecht erhaltenen Besitzstand derselben hinsichtlich der Pfarrwohnung voraus. — Weder das Eine noch das Andere nun findet bei E. statt: weder kann es ohne Union existiren, noch hat es in der Union von 1740 einen damaligen Besitzstand hinsichtlich der Pfarrwohnung aufrecht erhalten bekommen, sondern der Pfarrsitz ist ihm damals durch kirchenregimentliches Decret erst wieder beigelegt worden, nachdem es über hundert Jahre desselben entbehrt hatte. Also auch eine solche,

bei einem großen Administrativ-Organismus wichtige und der Rechtspflicht wenigstens nahe kommende Verwaltungsverpflichtung findet für den vorliegenden Fall nicht statt.

Es bleibt daher nur noch die Frage, ob die Rechtsgültigkeit bedingende Formen der fraglichen Maaßregel von dem Kirchenregimente zu beobachten waren und unbeachtet geblieben sind.

Schon an sich muß diese Frage verneint werden. Denn derartige Formen müßten positiv vorgeschriebene sein und an einer Anordnung darüber fehlt es im Rechte. Nur aus dem natürlichen Interesse der Gemeindeglieder an der Lage des Pfarrsitzes leitet sich, bei einer der Gemeinde günstigen Interpretation, die Forderung ab, daß in solchen Dingen nicht ohne Gehör der Gemeinde verfahren werde. Auch bei der Verlegung des Pfarrsitzes von Salow nach Schwanbeck ist dieser Forderung genügt, und aus der in den Acten enthaltenen Nachricht darüber geht das bei dieser Gelegenheit beobachtete, alles bisher von mir Dargelegte in charakteristischer Weise bestätigende Verfahren deutlich hervor. Man fragte nicht nur die Muttergemeinde Salow als solche um ihre Einwilligung, sondern auch die Schwanbecker Gemeinde findet sich vertreten und die dieser Gesammtgemeinde vorgelegte Frage lautet ganz allgemein, ob die intendirte Pfarrverlegung dieser Gesammtgemeinde auch nicht zum Schaden gereichen werde? — was die anwesende, allerdings, wie es scheint, unvollkommene Gemeindevertretung verneinte.

So wäre also auch bei der hier zur Beurtheilung stehenden Pfarrverlegung, wenn das Kirchenregiment den der Gemeinde günstigen Forderungen der Theorie völlig hätte entsprechen wollen, nicht die bisherige Muttergemeinde C., sondern die von C. aus curirte Gesammtgemeinde zu vernehmen und was sie an Bedenken gegen die Maaßregel vorgebracht hätte, zu erwägen gewesen. Wobei die Entscheidung allerdings dem kirchenregimentlichen Ermessen gänzlich anheimgestellt blieb.

Ist indeß eine derartige Vernehmung der C.-F.—er Ge-

sammt-Gemeinde auch formell und ausdrücklich nicht erfolgt: so hat doch materiell dieselbe, wie in überzeugendster Weise die Acten darthun, in vollem Maaße stattgefunden; und da ihr, wie schon früher erwähnt, eine bestimmte Form im Kirchenrechte nicht vorgeschrieben, sondern die Forderung eine in den verschiedensten Formen zu erfüllende ist, so kann nach Lage der Acten nicht verkannt werden, daß auch in dieser Beziehung vom Großh. . . . . . . in völliger Uebereinstimmung mit der kirchenrechtlichen Norm ist verfahren worden.

II.

Aus Hannover 1855.

Mit der kirchlichen Gemeinde E. ist die von A. seit langer Zeit in einer — allmälig mehr und mehr gelockerten — Verbindung als sog. Filial gewesen, welche der E.'sche Kirchenvorstand*) gegenwärtig zu der Folge geltend zu machen wünscht, daß bei Tragung gewisser kirchlicher Lasten der E'schen Gemeinde auch die Gemeinde A. mit herangezogen werde. Als Lasten, welche er dabei im Sinne hat, hebt er in seinem Berichte an die königl. Kirchencommission**) zu J. u. S. v. 10. Sept. 1851 die folgenden hervor:

„Von der Gemeine A. verlangen wir 1) unter der Voraussetzung, daß sie auf unsere Kirche überall keine Ansprüche macht (auf welche sie auch bereits im Termine vom 1. d. M. verzichtet hat) — lediglich Beitrag zu den Unterhaltungs- resp. Neubau-Kosten der zweiten Pfarrwohnung hieselbst, und 2) unter Voraussetzung, daß sie an einem etwanigen Antrittsessen nicht theilzunehmen verlangt — nur Theilnahme an den Kosten des Transportes bei Einführung des zweiten Predigers, auch — 3) Beitrag zu Beschaffung und Unterhaltung einer etwa erforderlich werdenden zweiten Pfarrwitwenwohnung: — Alles zu Einem Drittheil."

Aehnlich in seinem Berichte an das K. Consistorium vom 15. Febr. 1853:

---

*) Nach dem Hannoverschen Gesetze vom 14. Oct. 1848 die Behörde für kirchliche Local-Vermögensverwaltung.

**) So heißt in Hannover eine aus dem Superintendenten und dem Amtmann bestehende ständige Commission des Consistoriums, die eine Art Unterbehörde desselben geworden ist.

„Daß die Gemeinde A., wenn auch nicht zu allen kirchlichen Bauten in E., doch zum Bau und zur Reparatur der Unterpfarre und des etwa noch zu bauenden Unterpfarr-Witthums verhältnißmäßig beizutragen habe."

Indeß sind diese beiden Formulirungen nicht in der Intention gestellt, auf Heranziehung der Gemeinde A. eventuell auch zu anderen Lasten, zu welchen beizutragen sie rechtlich verpflichtet sein könnte, zu verzichten. Daher ihre etwanige Beitragspflicht hier allgemein zu erörtern sein wird.

Dieselbe kann, nach Lage der Sache, auf keinen speciellen und concreten Rechtsgrund zurückgeführt werden. Sie beruht vielmehr bloß auf dem allgemeinen Verhältnisse einer filia zur mater, in welchem die Kirche von A. zu der Kirche von E. sich anscheinend unbestritten — wenigstens bis jetzt liegt kein Widerspruch dagegen vor — befindet. Es wird daher die rechtliche Wirkung der Filialqualität von A. für dessen Beitragspflicht zu den E'schen Kirchenlasten zu untersuchen und insbesondere darauf zu sehen sein, ob durch das Hannoversche Verfassungsgesetz vom 5. September 1848 der vor dessen Erlaß vorhanden gewesene Rechtsbestand sei alterirt worden.

Zu solchem Zwecke und um zugleich das in den mir mitgetheilten Acten vorhandene historische Material, welches von sehr ungleichem Werthe ist, einigermaaßen zu sichten, stelle ich zunächst kurz zusammen, was diese Acten Thatsächlich-Relevantes enthalten. Erst nachher wird eine rechtliche Beurtheilung der hieraus sich ergebenden Sachlage mit Erfolg zu versuchen sein.

I. Thatsächliches.

1. Der O.-A.-G.-Rath W—. sagt in einem bei den Acten (cit.) befindlichen Gutachten, daß „aus den urkundlichen Allegaten S. 32—40" des zum W'schen Communionarchiv gehörigen mir nicht mitgetheilten Bandes „Nachricht ꝛc.", in Vergleichung mit den übrigen ihm bekannt gewordenen, näher von ihm nicht

bezeichneten Acten, sich ergebe, wie gleich nach der Reformation die Einwohner von A. in E. zur Kirche gegangen seien. —*) Er will, wie sich aus dem vorhergehenden und nachfolgenden Theile seines Gutachtens ergiebt, damit ausdrücken, daß die Einwohner von A. damals ohne den Vorzug einer eigenen Kirche oder Capelle, vielmehr als einfache Mitglieder der E'schen Kirchengemeinde zu E. eingepfarrt waren. — Ebendies behaupten in ihrem bei den Acten befindlichen Berichte an das Consistorium vom 17. Junius 1785 auch Burggesessene und Magistrat von E. mit Bestimmtheit.

2. Der O.-A.-Rath W. bemerkt a. a. O. weiter, wie in einem mir gleichfalls unbekannt gebliebenen Berichte der beiden E'schen Pastoren an das Consistorium vom 18. März 1749, welcher wegen seines geschichtlichen Inhaltes auch sonst in den mir vorliegenden Acten angezogen wird, ausgesprochen sei, daß A. bis 1519 ein „Filial" des in der Hildesheimer Stiftsfehde damals zerstörten Dorfes H. gewesen, hierauf zu dem späterhin gleichfalls zerstörten Dorfe D. gelegt, und als die Einwohner von D. nach E. gezogen, der dortigen Kirche zugetheilt sei. Mit dem Kirchengute von D. sei zu E. die Unterpfarre (etwa 1542) zuerst fundirt: welcher Annahme ein gewisser E'scher Pastoralbericht von 1759, wie des Weiteren ausgeführt wird, nicht widerspreche.

Die bei den mir mitgetheilten Acten befindliche Zusammenstellung historischer Nachrichten über diesen Punkt, welche Pastor Brackmann zu E. unter dem 27. Febr. 1790 verfertigt hat, erwähnt des Dorfes D. nicht, sondern nennt bloß H. und führt ein Consistorialrescript vom 26. Julius 1647 an, nach welchem „die in A. Anbauenden, wie zuvor, also auch künftig, zur Caplanei (d. i. die Unterpfarre) in E. gehören sollen." Wäh-

*) Wofür er auch ein Stück mir nicht bekannt gewordener Consistorial-Acten citirt. Die genaueren Anführungen der Acten lasse ich, wie ich hier auch für das Folgende bemerkt haben will, beim Abdrucke weg.

rend ein ähnliches etwas älteres*) Actenstück vom Pastor Hermanni d. J. das Dorf D. nennt, es aber erst 1626 abbrennen und nicht früher als damals A. nach E. gewiesen werden läßt. Letztere Nachricht indeß ist ungenau; da aus dem bei den Acten liegenden Promemoria des Consistorialrathes X. aus vorhandenen Consistorial-Acten hervorgeht, daß an der Vocation des zweiten Predigers in E. die Einwohner von A. mindestens um 1585 schon theilgenommen haben. Aeltere Anstellungsacten für E. scheint das Consistorium nicht zu besitzen.

3. Alle diese Nachrichten indeß sind zunächst bloße Behauptungen, von denen ich dahingestellt lassen muß, was etwa davon sich historisch wird beweisen lassen. Quellen für einen derartigen Beweis würden m. E. zu suchen sein in den etwa vorhandenen alten Kirchenvisitationsacten des Hannoverschen Consistorialarchives. Denn bei den, wie im Lüneburgischen, so auch — seit es einer lutherischen Landesherrschaft zufiel (1589) — ohne Zweifel im Calenbergischen wiederholt angestellten Generalvisitationen sind wohl regelmäßig die hier relevirenden Verhältnisse zur Erörterung und Documentirung gekommen. Auch die Superintendentur in J. hat vielleicht zum Beweise brauchbare Specialvisitationsacten. Wenigstens enthält das Visitationsdirectorium von 1734

Ebhardt, Hannov. Kirchengesetze I. 761 ff.

in Tit. 2. 3. u. 5. Anweisungen, bei deren gehöriger Befolgung die filiale Qualität von A. nothwendig berührt und in den Visitationsprotokollen documentirt sein muß. — Es wird indeß nach Lage der Sache das Suchen weiterer Beweise wahrscheinlich nicht nöthig sein.

4. In den mir vorliegenden Acten selbst finde ich aus dieser alten Zeit nur zwei Erwähnungen von unmittelbarer Wichtigkeit: das vorhin berührte Consistorialrescript vom 26. Julius 1647,

---

*) Nicht datirtes. Es gehört in die Zeit um 1727.

„daß die in A. Anbauenden, wie zuvor, also auch künftig, zur Caplanei in E. gehören sollen," —

und die vom Pastor Rothe gemachte Copie eines zweiten solchen Rescriptes vom 21. September 1648, in welchem die Dörfer, welche dem E'schen Cantor jährlich gewisse Kornabgaben entrichten müssen und zu denen A. unzweifelhaft und unbestritten gehört, in E. „eingepfarrt" genannt werden. Der Ausdruck des ersten Rescriptes, daß die Einwohner von A. zur Caplanei in E. gehören, wird also dahin erläutert, daß sie daselbst eingepfarrt seien. Beide Rescripte werden im Original auf dem Pfarrarchive von E. zu finden sein.

5. Pastor Hermanni d. J. giebt in seinem schon angeführten Berichte weiter an, daß, als (1626) D. zerstört worden und viele dortige Einwohner sich zu A. angebaut hätten, der Dorfschaft A. erlaubt worden sei, eine eigene Kirche zu bauen, in der jedoch erst um 1640, als das Dorf durch Einwanderungen noch populoser geworden, der Gottesdienst in der zu des Berichterstatters Zeit (1727) in Kraft stehenden Art, welches auch noch die heutige ist, eingerichtet sei. Aehnlich behauptet O.-A.-G.-Rath W. a. a. O., daß bis 1640 in A. nur in beschränkter Weise, ursprünglich bloß Ein Mal im Jahr, Gottesdienst gehalten worden: Beerdigungen, Taufen und Copulationen seien in E. vollzogen. Wofür indeß, wie für die damit übereinstimmende Behauptung der Burggesessenen und des Magistrates a. a. O. (1785), Beweise nicht ersichtlich sind.

6. Einen um Etwas bestimmteren Anhalt geben die bei den Acten befindlichen Aufzeichnungen des Pastors Rothe, der aus „drei alten A'schen Registern zu Nicolai Goslar's*) Zeiten, so von Herrn Superintendent Dreppern und Otto Otto**) unterschrieben de anno 1649, 1650, 1651" — ihre Echtheit hier vorausgesetzt — nachweist, daß in den genannten Jahren Aus-

*) Caplans in E.

**) Dem competenten Gogrefen.

gaben für Abendmahlswein verzeichnet sind, das h. Abendmahl also in A. präsumtiv auch gefeiert worden ist: den 27. Januar, 24. Februar, 24. März, 7. April, 12. Mai, 16. Jun., 28. Jul., 1. Sept., 29. Sept., 6. Oct., 17. Nov., 2. Decbr., 15. Decbr., 24. Decbr. 1749 — den 23. März, 6. April, 1. Jun., 13. Jul., 10. Aug., 7. Sept., 5. u. 19. October, 1. Nov., 24. Decbr. 1650, — den 9. Febr., 5. u. 19. März, 20. April, 17. Mai, 14. Junius, 12 Julius, 13. Aug., 6. u. 20. Sept., 4. Octbr., 15. Nov., 24. Decbr. 1651. Eine gewisse Regelmäßigkeit der Wiederkehr ist in diesen Daten nicht zu verkennen. Sie bestätigen die Hermannische Nachricht, daß in den genannten Jahren das Sacrament zu A. schon zu bestimmten Zeiten sei verwaltet worden. Indeß bleibt dieser Beweis unsicher.

7. Zuverlässiger ist die Copie einer Stelle des Lagerbuchs der Oberpfarre zu E. von 1670, welche von den Pastoren Brackmann und Strecker in ihrem Berichte vom 1. Februar 1789 folgendergestalt gegeben wird:

„Die filia A. anlangend, gehört solche bei die Unterpfarre alleine und muß Collega alle 14 Tage und an anderen gewissen Tagen sein Amt dort verrichten. Den andern Sonntag kommt die Gemeinde von da nacher E. in die Hauptkirche. Die Kinder werden auch zu A. getauft und die Todten daselbst begraben."

Ebenso die von Pastor Rothe herrührende Copie eines aus dem Jahre 1678 herrührenden Berichtes der beiden dermaligen Geistlichen zu E. an ihren Senior*) die bereits (unter 4.) erwähnten Einkünfte des E'schen Cantors betreffend, in welchem es heißt:

„von A. sagen alte Leute gleichfalls aus, daß, ehe sie einen eignen Prediger bekommen, deren nunmehr sechs nacheinander an solchem Orte gewesen,"

— eine Nachricht, aus der, im Widerspruche mit der auf 1640

*) Superintendenten.

deutenden Notiz oben unter 5., der Pastor Brackmann folgert, daß der im J. 1580 angestellte Diaconus Statius Bock der erste gewesen sei, dem die Kirche in A. als eigen sei zugewiesen worden, —

„daß es fürdem mit solcher Dorfschaft eine gleiche Bewandtniß*) gehabt: daß nämlich von den Herren Predigern zu E. des Jahres an solchem Orte zu vier Malen gepredigt und der Cantor alsdann das Singen verrichtet habe."

Dies war also die Erinnerung der älteren Gemeindeglieder über die vor dem im Lagerbuche von 1670 verzeichneten Zustande vorhanden gewesene Einrichtung. Daneben heißt es ganz allgemein, daß die Gemeinde von A., auch seit sie ihren eigenen Geistlichen habe, am Gottesdienst in E. „participire", während ihr Küster in der Dorfkirche alle 14 Tage den Katechismus treibe. Womit keine andere, als die sogleich näher zu besprechende Einrichtung gemeint sein kann.

8. Das im J. 1680 gemachte Kirchstuhlregister von E. enthält nach der Augenscheinseinnahme rc. —, die erst mit neuerer Tinte durchstrichene Bemerkung, daß gewisse Stühle in der Kirche zu E. die der A'schen Frauen seien. Wenn dabei von dem Berichterstatter hinzugefügt wird, daß wegen eines für dieselben zu zahlenden Weinkaufes sich kein Vermerk gemacht finde, so wird das durch die Bemerkung des Pastors Brackmann in seinem Berichte vom 30. Aug. 1785 erläutert: daß jene Stühle sogen. „freie Kirchenstände" seien.

Nachdem die durch Brand zerstörte E'sche Kirche im J. 1747 wiederaufgebaut worden war, sind besondere Privat-Kirchenstühle in ihr überhaupt nicht und daher auch nicht für die Einwohner von A. wieder ausgewiesen worden. Denn wiewohl man, nach Ausweis der Acten, schon gleich nach geschehenem Wiederaufbau sich damit beschäftigte: so ist doch das

*) Wie mit einer hier nicht in Betracht kommenden Dorfschaft H., die gleichfalls dem Cantor Korn geben muß.

Geschäft bis auf diesen Tag unerledigt geblieben. Einige darauf bezügliche Actenstücke können indeß das Verhältniß von A. und E. näher zu beleuchten dienen.

Zuerst zwei Consistorialrescripte vom 18. Octob. 1748 und 13. Febr. 1749, deren ersteres mir in Abschrift, letzteres im Originale vorliegt. — Das erste ist an die Kirchencommission gerichtet, erwähnt, daß der Superintendent vorgeschlagen habe, die A'schen Eingesessenen, zum Zwecke der Platzersparung, vom Kirchgange nach E. ganz zu dispensiren, und fordert über verschiedene Punkte Bericht. Das zweite in Folge dieses Berichtes erlassene und an die Pastoren zu E. gerichtete Rescript lautet an concernenter Stelle:

„Es ist allhier vorgekommen, wie bei dem in der Kirche zu E. künftig besorglichen Mangel an hinlänglichen Plätzen rathsam sein möchte, die Einwohner des Filials A. von dem Kirchgange nach E., den sie ohnedem proprio ausu schon viele Jahre her unterlassen und sich an die ihnen näher gelegenen Kirchen gewendet haben sollen, in Zukunft gar zu dispensiren; hingegen dem Schulmeister aufzutragen, daß er gegen eine von der Kirche und den Einwohnern ihm zu erweisende Erkenntlichkeit, — um den andern Sonntag, da nicht gepredigt wird, des Vormittags die Postille lese &c. — maßen alsdann 45 Familien weniger mit Kirchenstühlen zu versehen nöthig wäre &c."

Das Consistorium erklärte sich der erbetenen Bewilligung nicht abgeneigt, verlangte jedoch zuvor einen Bericht der Pastoren zu E., welcher am 18. März 1749 abgestattet und, wie es scheint, doch Anlaß wurde, daß die Maaßregel damals unausgeführt blieb. Wenigstens war schon 1788 Nichts darüber zu finden, und gewiß ist, daß auch aus der Stuhlvertheilung Nichts wurde.

Als Ergänzung der beiden Rescripte kann ein bei den Acten liegendes Originalschreiben des Superintendenten Heidelmann an den Pastor Hermanni d. J. zu E. vom 30. März 1744 dienen, das sich auf eine bevorstehende Schullehrer-Einführung

zu A. bezieht. Dieselbe sollte an einem Sonntage stattfinden, an welchem dort sonst nicht zu predigen gewesen wäre, der Superintendent erachtet es aber

„anständig und nöthig — daß, wenngleich keine Communion gehalten wird, dennoch geprediget werde. Denn weil die dasigen Einwohner wegen der Introduction ihres Schulmeisters dem Gottesdienst in E. nicht beiwohnen können, so werden sie an ihrem Orte einen ordentlichen Gottesdienst, mithin auch eine Predigt haben müssen." — „Die Confirmation der A'schen Katechumenorum wird zu E. füglich mit geschehen können."

Hierdurch wird bestätigt, was auch das Consistorium aussagt, daß in den Jahren 1744 und 1749 bereits alle 14 Tage zu A. gepredigt, am andern Sonntag aber die dortige Einwohnerschaft nach E. zur Kirche zu gehen so berechtigt, als verpflichtet gehalten wurde.

Letzterer Punkt kam auch seit 1788, bei einem erneuten Versuche, die Kirchstuhlvertheilung in E. zu erledigen, wieder zur Sprache. Der damalige Pastor Brackmann beginnt seinen bereits angeführten und aus einer Vorverhandlung darüber mit seinem Collegen hervorgegangenen Bericht an den Oberamtmann Br. vom 20. Nov. 1788 mit der Bemerkung, daß, da sich nicht ergebe, daß die im Jahr 1749 beabsichtigte Dispensation der Einwohner von A. damals ertheilt worden sei,

„sowie die Sache jetzt noch stehet, bei Ausweisung der hiesigen Kirchenstände auf die A'sche Gemeinde allerdings Rücksicht genommen werden muß. Denn noch ist diese Gemeinde als wirklich hier eingepfarrt anzusehen und in regula gehalten, alle 14 Tage, da mein Herr College dorten nicht prediget, hierher zur Kirche zu kommen."

Man faßte den Plan, A. von E. gänzlich zu dismembriren, von Neuem ins Auge, und nach den von dem Assessor S. bei Inspection der Consistorialacten darüber gemachten Notizen existiren ausführliche diesen Plan betreffende Acten beim Consisto-

rium, in denen jedoch keine Spur zu finden gewesen ist, daß man mit dessen Ausführung damals weiter gekommen wäre, als im Jahre 1749. Vielmehr ist nach Allem, was vorliegt, wie die beabsichtigte Kirchstulvertheilung, so die beabsichtigte Dismembration bis heute nicht geschehen.

9. In den Jahren 1693—1725 ward vor dem Consistorium ein Rechtsstreit „in Sachen des Superintendenten Ehrn Schm. zu J. Namens der Kirche zu E. Klägers entgegen Bürgermeister und Rath zu E., ingleichen die Filialdörfer A. und H. Beklagte, in pto Reparation der Pfarrgebäude" geführt, in welchem der Kläger behauptete, daß von jeher, wie H., so A. zur Baulast der Pfarrgebäude in E. herangezogen, dies auch bei Kirchenvisitationen untersucht und bestätigt gefunden sei. Er erlangte, daß in einem rechtskräftig gewordenen Consistorialerkenntnisse vom 4. Mai 1724 die Einwohner von A. neben denen von H. schuldig erkannt wurden, bei Reparaturen der E'schen Pfarrgebäude Hand- und Spanndienste zu leisten und Materialien zu liefern.

Eine zweite vor dem Consistorium verhandelte Sache — „Bürgermeister und Rath zu E. contra die Filiasten zu H. und A. pto Erbauung des Pfarrwitwenhauses" (1701) — hat zwar zu der Erklärung des Consistoriums vom 22. Januar 1702, daß die Beklagten zu der von Klägern beantragten Theilnahme an der Kirchenbaulast in contumaciam verurtheilt werden sollen, nicht aber erweislich zu ihrer Verurtheilung selbst geführt.

In einer dritten, „die Reparatur der baufälligen Kirche in E." (1739—72) betreffenden Verhandlung hat die Stadt E. sich, gegen Revers des Consistoriums vom 27. Mai 1750, daß sie keine Verpflichtung zu Reparatur der Kirche dadurch anerkannt, sondern nur ein Geschenk gegeben habe, zu Uebernahme der Baukosten bereit finden lassen.

Dahingegen in einer vierten Sache — „die Reparatur des Diaconat-Pfarrhauses in E. mit Demjenigen, was die Filialdörfer

H. und A. in pcto concurrentiae zu den Bau- und Reparaturkosten der E'schen Pfarrgebäude überhaupt eingewandt" — die beiden Filiale zur Theilnahme an den Reparaturkosten vom Consistorium, auf Grund des angeführten Erkenntnisses aus dem Jahre 1724, zwar (8. Decbr. 1778) verurtheilt, auf eingelegte Berufung jedoch vom Oberappellationsgerichte, weil ihnen das genannte frühere Erkenntniß nicht publicirt und also für sie nicht rechtskräftig geworden, gegenwärtig aber die Observanz der Freiheit von den betreffenden Lasten ihrerseits erwiesen sei, (30. Junius 1781) freigesprochen worden.

10. Im J. 1752 verklagte die Gemeinde A. den damaligen Diaconus zu E. Pastor Rothe beim Consistorium, weil er weniger Gottesdienste, als er schuldig sei, zu A. halte, dagegen seine Accidentien erhöhe. Die Sache wurde von der Kirchen-Commission instruirt und vom Consistorium entschieden. Aus den mir vorliegenden Bruchstücken der dabei erwachsenen Acten kömmt hier bloß die Aussage des Pastors Rothe in Betracht, daß bei seiner Einführung er von dem introducirenden Superintendenten darauf zu halten angewiesen sei, daß die Filiasten von A. ad matrem gehörig zur Kirche und Katechisation kämen.

11. Aus allen diesen Momenten würde sich zunächst die Filialqualität von A., falls sie noch in Abrede genommen werden sollte, unzweifelhaft erweisen lassen. Denn bei allen sämmtlichen jetzt berührten Verhandlungen wird A. niemals als selbständige Kirchengemeinde genannt, welche mit der Gemeinde E. lediglich denselben Pfarrer hätte, sondern wiederholt und von verschiedenen Seiten als Filial der Kirche zu E. bezeichnet. Ob zwar die Burgsassen W. und der E'sche Magistrat (1678, 1798 ꝛc.) sie dafür halten, wäre irrelevant; und höchstens könnte ein Passus des erwähnten, von P. Rothe abgestatteten Berichtes über seine Einführung, wo er bemerkt, daß die E'sche „Bürgerschaft absolut per mandata manutenentia etc. prätendire", daß A. sich als Filial halte, zu genauerer Nachsuchung über diese Mandate veranlassen. Von größerer Bedeutung aber ist, daß so

ausnahmslos, wie hier geschieht, die Pastoren zu E., von denen aus den verschiedensten Zeiten Aeußerungen darüber vorliegen, sich der Bezeichnung „Filial" bedienen und insbesondere in ihrem Promemoria vom 1. Febr. 1789 erwähnen: auch in den Kirchenbüchern und andern Urkunden werde A. eine filia von E. genannt. Sie bezeichnen dabei A. regelmäßig als „des Diaconus privates Filial"; was sie dahin erklären: daß, wiewohl die Capelle in A. eine filia der Kirche von E., dennoch der E'sche Diaconus alleiniger parochus loci in A. sei.

Dies ist was in dem oben unter 7. erwähnten Berichte von 1687 so ausgedrückt war, daß A. „seinen eignen Prediger habe", und in den unter 10. erwähnten Rothe'schen Verhandlungen auf ein Abkommen der E'schen Pastoren unter sich zurückgeführt wird. Der Ober-Appellationsrath W. ferner giebt an, daß „fast allenthalben in den Acten", namentlich in darin enthaltenen Consistorialrescripten, A. als „Filial" von E. bezeichnet werde, und citirt in dieser Beziehung insbesondere das oben unter 8. genannte Rescript vom 13. Febr. 1749. Auch die unter 9. angeführten, mir nur in Auszügen bekannt gewordenen Consistorialacten bedienen sich derselben Bezeichnung und ohne Zweifel wohl nicht allein auf dem Pallium; sowie nicht minder die beiden unter 4. angeführten Consistorialrescripte wenigstens materiell damit übereinstimmen. Endlich hat P. Rothe in den unter 10. genannten Acten ein zu E. am 10. April 1710 präsentirtes Circular aus dem Consistorium copirt, in welchem es heißt:

> „It. es sollen die Filiasten von A. alle vier Wochen, Alte sowohl als Junge, mit dem Schulmeister nach E. zur Katechismuslehre kommen und Custos die absentes notiren";

und ebenso behandelt damals die Kirchencommission A. als unbestrittenes Filial.

Dies Zeugniß der kirchlichen Ortsbehörden ist meines Erachtens entscheidend. Sie können und müssen davon, ob eine Gemeinde selbständig oder Filial sei, bestimmte Kunde haben, und hatten

insbesondere in den oben unter 9. erwähnten Rechtsstreitigkeiten allen Grund, sich darüber zu orientiren. Haben sie also demgemäß der Gemeinde A. in ihrem Verhältniß zu E. die Filialqualität zugeschrieben, so ist für die Zeit, hinsichtlich deren dies geschehen ist, also für den größeren Theil des vorigen Jahrhunderts diese Qualität, bis auf zu führenden Gegenbeweis, leicht festzustellen. Ob sie sich seitdem verändert habe, würde eine zweite Frage sein.

12. Ueber die concrete Gestaltung oder den thatsächlichen Inhalt, welchen dies Verhältniß der beiden Kirchen schon vor etwa 70 Jahren angenommen hatte, geben, nächst den Rothe'schen Scripturen (oben 10.), vorzüglich ein Bericht des Pastor Brackmann vom 30. Aug. 1785 und ein von ihm und seinem Collegen Strecker abgestatteter, Promemoria genannter Bericht vom 1. Febr. 1789, die beide schon im Bisherigen mehrfach benutzt sind, einige Auskunft. Letzterer Bericht bezeugt:

„die Gemeinde A. hat ihre eigene, ziemlich dotirte Kirche im Dorfe" — woselbst, wie schon erwähnt ist, der Diaconus von E. einen um den andern Sonntag und außerdem an gewissen andern Festtagen predigt, Beichte hört und das heil. Abendmahl administrirt — „und werden in selbiger alle actus parochiales ohne Ausnahme verrichtet; dergestalt, daß hier in matre kein die Einwohner von A. betreffender actus ministerialis verrichtet wird, außer 1) daß hier in matre die sie betreffenden visitationes ecclesiasticae und 2) die Einführungen ihres Predigers gehalten werden, und sie 3) alle 14 Tage dem öffentlichen Gottesdienste hier beiwohnen müßten."

Daß zu den Baukosten der Kirchen- und Pfarrgebäude in E. Etwas von der filia beigetragen werde, war den Berichterstattern nicht bekannt,

„dahingegen kommen 4) für den hiesigen Cantor und Organisten von dort einige Besoldungsstücke ein."

Der Bericht von 1785 fügt noch die historische Notiz hinzu, daß die Katechumenen von A. „vor Zeiten" alle 14 Tage nach

E. zur Katechisation gekommen seien, nun aber nicht mehr erscheinen, und daß — was auch sonst sich erwähnt findet — bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts, wenn zu E. das Abendmahl gehalten ward, die Schulmeister von H. und von A. dazu erscheinen und bei Darreichung des Kelches das Tuch unterhalten mußten; weshalb es damals auf dem Chor der Kirche drei Küsterstände gab.

Zu den vier genannten Punkten nun, in denen die Zubehörigkeit der Einwohner von A. zur Kirche in E. noch als unmittelbar hervortretend angegeben wird, ist zu bemerken:

Zu 1. Ueber die Visitationen spricht in den mir vorliegenden Acten nur Pastor Rothe, zeigt aber, daß um die Mitte des vorigen Jahrhunderts die Eingesessenen von A. zur Visitation nach E. noch gekommen sind. Die Visitationsacten werden hierüber Genaueres ergeben.

Zu 2. Mit dem über die Einführungen Gesagten stimmt sowohl Pastor Rothe, als der Bericht von 1785 und die in einem Votum des Consistorialrathes X. sich vorfindende aus den Consistorialacten geschöpfte Nachricht, daß schon seit 1585 die Einwohner von A. sich an den E'schen Diaconatsvocationen, wenn auch nicht ohne alle Unterbrechung, betheiligt haben.

Zu 3. Diese noch bei Einführung des Pastors Rothe ausdrücklich geforderte Betheiligung am Gottesdienste in E. (vgl. oben 7. 8. 10.) nennt der Bericht von 1789 „notorische", der von 1785 „vormals notorische" Observanz, die aber seit 1747 eingeschlafen sei. Ueber den damit zusammenhängenden Besitz eigener freier Kirchenstühle in der Kirche zu E. s. oben unter 7.

Zu 4. Ueber die genannten Einkünfte des Küsters und Organisten wird bei Gelegenheit eines am 3. Decbr. 1789 in Sachen der damals intendirten Kirchenstuhlvertheilung gehaltenen Termins der Kirchencommission vom Pastor Strecker angegeben, daß aus der Zeit her, wo in A. ein besonderer Küster nicht gewesen, sondern so oft es nöthig durch den Cantor von E. daselbst gesungen worden sei, diesem die sog. Glockenstiege

und dem Organisten 2 Thaler Besoldung aus dem Capellvermögen von A. vermacht sein „möchten." Ueber die „Glockenstiege" liegen außerdem theilweis bereits erwähnte (unter 4. und 7.) genauere Nachrichten in den Acten vor. Der dabei genannte Bericht von 1678 sagt, daß noch um 1668 die Leichen von A. durch den E'schen Cantor zu Grabe gesungen und nachher erst die desfallsigen Functionen und Accidentien dem Dorfküster beigelegt seien. Und das soeben angezogene Terminsprotocoll von 1789 enthält die Notiz, daß in Folge jenes Berichtes (1678) durch Consistorialrescript vom 7. Julius 1678 der E'sche Cantor im Besitze seiner Roggeneinkünfte (Glockenstiege) geschützt worden sei.

13. Wie diese Verhältnisse — mit Ausnahme der sogleich (14.) speciell zu besprechenden Beitragspflicht zu den Kirchenlasten — sich bis zur Gegenwart factisch entwickelt haben, darüber haben auf Anforderung des Consistoriums die Kirchenvorstände sowohl von E. (10. März 1850) als von A. (5. Junius 1851) sich zu den Acten geäußert.

Daß A. einen eigenen Kirchenvorstand besitzt, wird ihm nicht bestritten und entspricht dem Gesetze über Kirchen- und Schulvorstände vom 14. Octbr. 1848. Denn nach Art. 6. desselben kommt Filialen, wenn sie vermögensrechtliche Selbständigkeit haben, ein besonderer Kirchenvorstand zu, und daß A. eine „ziemlich dotirte" Capelle besitze, von welcher der E'sche Diaconus sowohl an Früchten, als an baarem Gelde, seine besten Einkünfte erhalte, bemerken schon die beiden unter 12. genannten Berichte von 1785 und 1789. Sowie auch das Consistorium bezeugt, daß A. seine kirchlichen Ortsinstitute allein unterhält und unterhalten hat.

Beide Kirchenvorstände nun stimmen, bis auf eine unwesentliche Differenz, überein rücksichtlich der Pflicht des E'schen Diaconus, einen um den andern Sonntag und an gewissen Festtagen in A. zu predigen; — ferner darin, daß sämmtliche actus ministeriales, einschließlich der Confirmation, in der Ca-

pelle zu A. stattfinden, der Confirmationsunterricht aber zu E. auf der Unterpfarre gegeben wird, auch daß A. seinen eigenen Kirchhof hat; — nicht minder darin, daß vor hundert Jahren die Gemeinde A. noch zur „Mutterkirche" nach E. kommen müssen und daselbst besondere Kirchstände gehabt habe, gegenwärtig zwar dergleichen nicht besitze, darin aber, weil privative Kirchstühle zu E. überhaupt nicht ausgewiesen seien, in keiner andern Lage sei, als die Gemeinde von E. selbst.

In Bezug auf die Theilnahme von A. am Gottesdienste in E. (oben Nr. 12. zu 3.) steht unter ihnen fest, daß sie thatsächlich als eine regelmäßige nicht mehr, sondern nur noch vereinzelt und nur wie auch abseiten anderer Fremder stattfinde. Denn an den Sonntagen, an welchen zu A. der Diaconus nicht predigt, liest der dortige Küster die Postille. Ob die ältere Theilnahme von A. an den E'schen Kirchenvisitationen (Nr. 12. zu 1.) noch statthat, welche, wie schon oben unter 3. erwähnt ist und auch aus den Regeln der Hannov. Verordnung vom 6. April 1734 über die Vertheilung der Visitationskosten,

Ebhardt, Kirchengesetze rc. I. 759.,

sich ergiebt, den vorliegenden Streitpunkt zu erläutern sehr geeignet sein würde, darüber besagen die Erklärungen der Kirchenvorstände ebensowenig etwas, wie über die oben (12. zu 4.) erwähnten Einkünfte des E'schen Cantors. Auch das Consistorium sagt davon Nichts. Sein schriftlich votirendes Mitglied fügt bloß noch hinzu, daß A. — es ist nicht bemerkt, seit wann — sein eignes vom Diaconus zu E. geführtes Kirchenbuch und seine eigne Schule besitze.

Ueber die Vocation und Einführung des genannten Diaconus und die Theilnahme der Gemeinde A. daran (unter 12. zu 2.) erklären beide Kirchenvorstände, Auskunft nicht geben zu können, weil in ihren Registraturen sich Nichts darüber finde: Wohingegen die Kirchencommission in einem mir vorliegenden Erlasse an den Kirchenvorstand zu A. vom 26. Mai 1851 vom Consistorium Auszüge aus älteren Acten mitgetheilt erhalten zu

haben erklärt, wonach — mit Ausnahme von nur zwei oder drei einzelnen Fällen — die Gemeinde A. schon seit mindestens 200 Jahren bei Einführung eines Diaconus zu E. jedesmal durch ihre ordentlichen kirchlichen und bürgerlichen Vertreter, oder durch andere Bevollmächtigte, an der Ausstellung des Vocationsscheines zugleich mit E. Antheil genommen, oder auch einen besonderen Vocationsschein ausgestellt habe. Sowie, dies bestätigend, das angeführte Consistorialvotum hinzufügt, daß der genannte Geistliche allein in der Kirche zu E. eingeführt werde, nachdem in der zu A. die bevorstehende Introduction mit der gewöhnlichen Aufforderung, daß die Gemeinde sich daran betheiligen möge, bekannt gemacht worden sei. — Ob eine solche Betheiligung wirklich stattfinde, darüber erklären beide Kirchenvorstände Nichts zu wissen.

14. Was endlich die Betheiligung der Dorfschaft A. an den kirchlichen Lasten der Gemeinde E. betrifft, so ist — von den mehrerwähnten und jetzt unerörtert gebliebenen Einkünften des E'schen Cantors und Organisten abgesehen — oben unter 12. bemerkt worden, daß von einer Theilnahme derselben an der kirchlichen Baulast, namentlich des zweiten Pfarrhauses, den Pfarrern zu E. um 1789 Nichts bekannt war; während sich unter 9. gezeigt hat, daß dieser Punkt Gegenstand wiederholter Rechtsstreitigkeiten und im Jahre 1781 eines oberappellationsgerichtlichen Urtheils gewesen, mittels dessen die Dorfschaft A., weil sie die Observanz ihrer Freiheit von der Theilnahme mindestens am Bau des Diaconathauses erwiesen habe, davon liberirt wird. In Ermangelung der betreffenden Proceßacten und da der mir vorgelegte Auszug derselben hierüber nichts Specielles enthält, ist mir nicht ersichtlich, was, genau genommen, damals in lite gewesen, und wie weit also das genannte Endurtheil greife. Für die Gegenwart bemerkt das mehrerwähnte consistoriale Votum ganz allgemein, daß A. zu den betreffenden Lasten bisher nicht beigetragen habe.

Sodann findet sich in der Registratur der Unterpfarre zu

E. die alte Copie eines Consistorialrescriptes vom 14. Mai 1643 an den Superintendenten zu J., den Amtschreiber zu E. und den Gogrefen zu H.*), welches besagt, daß auf Bitte der Pastoren in E. der Landesherr eine zum Küsterhause gehörige Priesterwohnung als Diensthaus für den Diaconus in E. schenke. Das Rescript schließt:

„Dem Rathe zu E. habt Ihr zu bedeuten, daß er sothane fürstliche Gnade erkenne, daneben schuldig und gehalten sein solle, das Haus" (welches halb abgebrannt war) „in wohnbaren Stand zu setzen, eine Fruchtscheure, besondere Viehstallung und Geräthschaftshaus aus ihren Mitteln unsäumeligst zu erbauen, den angewiesenen Hof- und Gartenraum mit Mauer, Planken und Zaun zu beringen, auch infünftig samt allem Zubehör unklagbar zu erhalten ꝛc."

Demgemäß erschiene die Baulast der Unterpfarre zu E. dem dortigen Rathe aufgelegt. — Hiergegen macht der E'sche Kirchenvorstand in seinem Berichte an die Kirchencommission vom 10. Sept. 1851 geltend: 1) die Urkunde sei als unbeglaubigte nicht relevant, 2) sie besage nicht, daß der Rath die ihm auferlegte Verpflichtung auch übernommen habe, 3) dahingegen zeige sie, daß nur gegenüber der Klosterverwaltung er sich habe verpflichten sollen. Es sei gesagt, das Kloster als solches müsse von Unterhaltung des betreffenden Hauses künftig frei sein, nicht aber, daß außer der Stadt E. nicht auch noch dritte Nutznießer an Unterhaltung des Gebäudes theilnehmen könnten. Insbesondere der Gemeinde A. sei nicht erwähnt: und hätten ihr Rechte daraus erwachsen sollen, so hätte müssen bedungen werden, daß E. ausschließlich und ohne Concurrenz von A. zu repariren habe. Läge daher selbst dies Rescript in beweisender Form vor, so würde doch nicht auf Grund seiner, sondern nur auf Grund des oberappellationsgerichtlichen Urtheils von 1781 die Beitragsfreiheit von A. angenommen werden können. Ueber-

*) Diejenigen Obrigkeiten, welche der jetzigen Kirchencommission entsprechen.

dem würde sich die Auflage von 1643 immer bloß auf das damals vorhandene Wohnhaus, nicht auf die später erbauten Nebengebäude beziehen. — Die rechtliche Bedeutung dieser Gründe wird weiterhin zu erörtern sein.

Anders als mit der Baulast ist es mit den Einführungs- und Transportkosten des Diaconus zu E.

In dieser Hinsicht haben beide Kirchenvorstände erklärt, wie in ihren Registraturen sich Nichts finde, als daß in der Capellenrechnung von A. für das Jahr 1818 angemerkt sei: der Küster in A. habe bei Einführung des Pastors E. zu E. einen Thaler für die Mahlzeit vergütet erhalten; ebensoviel, wie aus der E'schen Kämmereicasse dem dortigen Schullehrer bezahlt worden. Indeß fügt der Kirchenvorstand von A. hinzu, daß damals abseiten der Gemeinde A. auch von den Transportkosten der dritte Theil aus Gemeindemitteln getragen und daß es bei früheren Fällen wahrscheinlich ebenso gehalten worden sei. — Der schon erwähnte Bericht des Kirchenvorstandes von E. vom 10. September 1851 bemerkt, daß „zu den Transportkosten bei Einführung des zweiten Predigers" A. stets ein Drittheil, und zwar in natura beigetragen habe — was einer ihre Quelle nicht anführenden, an sich unbestimmten Aeußerung des mehrerwähnten Consistorialvotums allerdings widerspricht —, und auch für die Zukunft soviel stets beitragen zu wollen erkläre. Wahrscheinlich wird diese Erklärung in einem sowohl in dem genannten Berichte, als auch sonst mehrfach erwähnten Termine vom 1. Septbr. 1851, dessen Protokoll mir nicht vorliegt, abgegeben sein.

Wenn der Kirchenvorstand von E. (Bericht vom 4. Aug. 1852) behauptet, daß eine Repartition von Kirchenlasten bisher in E. überhaupt nicht vorgekommen sei, so kann das nach dem Bisherigen nur von der Repartition auf die einzelnen Gemeindeglieder gelten.

II. Rechtliches Erachten.

1. Bei rechtlicher Erörterung der vorliegenden Sache ist auszugehen von der Bedeutung des Ausdruckes Filial, der in den gegenwärtigen Acten nicht immer genau verstanden ist.

Ursprünglich bezeichnet er eine von einer andern — der mater — gestiftete Kirche. Wenn eine Parochie sich zu groß zeigt, z. B. weil an gewissen Punkten ihre Bevölkerung stark gewachsen ist, und nun für einen Theil derselben eine eigene Capelle oder Kirche — gewöhnlich aus den Mitteln der Mutterkirche — erbaut und fundirt wird: so ist diese neue Kirche die „filia" der älteren; mag sie nun zu vollkommener Selbständigkeit von derselben „dismembrirt" werden, oder in einiger Abhängigkeit von ihr bleiben. Auch in dem ersten dieser beiden Fälle behält die Mutterkirche das Patronatrecht über die filia, sammt gewissen Ehrenvorrechten.

c. 3. X. de ecclesiis aedificandis (3. 44.).

Ungleich häufiger aber ist der zweite Fall; und ihn vorzüglich hat sowohl das vorreformatorisch-kanonische Recht, als das neuere katholische Kirchenrecht vor Augen, wenn es von dem Verhältniß der mater oder matrix ecclesia zu einer filia spricht. In diesem zweiten Falle geschieht die Abzweigung der filia von der mater nicht vollständig, sondern nur in gewissen, durch die Umstände gerechtfertigten Beziehungen, z. B. rücksichtlich des Kirchenbesuchs, der Beichte, des Viaticums und der letzten Oelung, während in anderen Punkten, z. B. rücksichtlich der übrigen Communionen und der Taufen, die bisherige Zubehörigkeit zur mater nicht alterirt wird, dergleichen heilige Handlungen also in der filia nicht vorgenommen werden dürfen. Gewöhnlich hat dabei die filia ihren eignen, am Orte wohnhaften Geistlichen, derselbe ist aber kein selbständiger Pfarrer, sondern nur ein Caplan oder Vicar des Pfarrers der Mutterkirche, von welchem er auch angestellt (delegirt) wird, um in seinem, des Pfarrers, Namen und Auftrag diejenigen Parochial-

rechte im Bezirk der filia zu üben, rücksichtlich deren diese selbständig constituirt ist. Der Umfang ihrer Selbständigkeit kann daher, je nach den concreten, aus dem Localbedürfniß hervorgegangenen Anordnungen der Fundation, ein sehr verschiedener sein. — Auch gehört es keineswegs zur unerläßlichen Bedingung des Verhältnisses, daß am Orte der filia ein eigner Geistlicher wohne. Vielmehr kann sie ebensowohl, sei es von dem Pfarrer der Mutterkirche selbst, sei es von dessen Cooperator, nur zu regelmäßigen Zeiten besucht und bedient werden. Das Entscheidende ist nur die regelmäßige Vornahme gewisser Ministerialhandlungen an diesem von der ursprünglichen Parochialkirche verschiedenen Orte. Wobei wiederum das verschiedenste Maaß von Selbständigkeit, je nach der stiftungsmäßig getroffenen concreten Einrichtung, möglich ist. Von solchen Filialen s. z. B.

Boehmer, J. E. P. lib. III. tit. 5. §. 183.
Eichhorn, Kirchenrecht I. 660.
Richter, Kirchenrecht §. 134. Not. 12ᵃ.
Gitzler, Kirchenrecht Abth. 1. §. 125 a. E.
Wetzer und Welte, Kirchenlexicon IV. 69.,

bei denen die einschlagenden Texte aus dem canonischen Rechte, deren nicht wenige vorhanden sind, sich citirt finden.

Erst eine abgeleitete Bedeutung ist es, in welcher der Ausdruck Filial auch für eine solche Kirche gebraucht wird, welche selbständig schon gewesen, dann aber, weil sie sich so nicht halten konnte, mit einer andern Kirche per subjectionem unirt, d. h. in ein der Stellung der filia zur mater analoges Verhältniß der Unterordnung zu ihr gestellt ist. Hiervon reden z. B.

Boehmer l. c. §. 180—191.
Eichhorn a. a. O. II. 670. f.
Walter, Kirchenrecht §. 219.
Richter a. a. O. §. 134 z. A.
Permaneder, Kirchenrecht §. 381.

und es ist in der kirchenrechtlichen Doctrin, wie besonders Boehmer ausführlich und mit vielen Beispielen erörtert, und

auch Richter hervorhebt, hier nicht minder; wie bei der ursprünglichen Art der Filiale unbezweifelt, daß die concrete Gestaltung des Verhältnisses sehr mannigfaltig sein kann und nur die besonderen Bestimmungen des Unions-Actes darüber entscheiden.

Der Unterschied nun zwischen Filialen der ursprünglichen Art und Filialen durch Union ist rechtlich von sehr viel größerer Bedeutung, als es auf den ersten Blick scheinen dürfte.

Denn bei der Mannigfaltigkeit rechtlicher Möglichkeiten für das Verhältniß von mater und filia und der großen Bedeutung, welche die concrete Normirung der jedesmaligen Einzelstiftung hat, liegt es in der Natur der Sache und ist durch unbestrittene Rechtsregeln einer gesunden Interpretation geboten, daß über die positiv erweislichen, stringent erschließbaren, oder in Folge rechtlichen Herkommens zu präsumirenden Bestimmungen dieser Stiftung man nicht hinausgehe, — vielmehr annehme, daß an allen Punkten, wohin sie nicht reichen, der vor der Stiftung bestehende Zustand unverändert geblieben sei. Es sei denn, daß durch das positive Particularrecht etwas Anderes vorgeschrieben wäre. — Hieraus folgt, daß bei Filialen, die durch Stiftung von der mater aus entstanden sind, in allen Punkten, in welchen nicht die Filialkirche in obiger Art ausdrücklich oder stillschweigend selbständig erklärt worden ist, nur die Fortdauer ihrer unmittelbaren und vollständigen Gemeindezubehörigkeit zur Mutterkirche angenommen werden kann. Während umgekehrt bei Filialen durch Union die Präsumtion dafür spricht, daß die ursprüngliche Selbständigkeit der nunmehrigen filia in allen den Punkten fortdaure, wo die filia nicht ausdrücklich oder in obiger Art stillschweigend von der mater abhängig erklärt worden. Ein Satz der von

Hert, De ecclesiis filiabus (Commentt. Fracof. 1737. Vol. II. tom. 2. p. 86 ff.) §. 9.

so ausgedrückt wird: quaecunque finis unionis non includit, ea etiam ab ecclesia matrice peti et sumi nequeunt.

Diese hier in Erinnerung gebrachten gemeinrechtlichen Normen können, wie bemerkt, durch das Particularrecht modificirt sein, sind es aber im Hannoverschen Consistorialbezirke und insbesondere im Calenbergischen, soviel

Schlegel, Churhannövr. Kirchenrecht II. 276 ff. IV. 95. ff.

ergiebt, nicht.

Wenn Burggesessene und Magistrat zu E. gelegentlich „eine in diesem Fürstenthum Braunschweig-Lüneburg-Calenbergischen Theils bei andern Filialkirchen größtentheils allgemein hergebrachte Observanz" behaupten, wonach in einem Filialdorfe, das keinen eignen Pastor hat, von dem Pfarrer der Mutterkirche jährlich nicht mehr als drei Predigten und bei solcher Gelegenheit Communion für Alte und Gebrechliche zu halten sein sollen, und ähnliche Angaben auch sonst in den mir vorliegenden Acten vorkommen, — so betrifft diese Gewohnheit, welche wohl jedenfalls nur ein Minimum fixirt, selbst wenn sie sich sollte erweisen lassen, einen für die vorliegende Sache irrelevanten Punkt und kann daher hier außer Betracht bleiben. Ebensowenig wird die letztere durch eine in den Acten vorkommende den Confirmationsunterricht betreffende Particularbestimmung berührt, da dieser Punkt für A. anders geordnet und außer Streit ist. — Sonstige Eigenthümlichkeiten des Hannoverschen Rechtes in Bezug auf das Verhältniß zwischen mater und filia werden aber nicht erwähnt.

Es sind daher im Folgenden die Normen des gemeinen protestantischen Kirchenrechts, welches in den betreffenden Punkten ganz auf das canonische Recht zurückgreift,

Richter, Kirchenrecht §. 168.,

zu Grunde zu legen.

2. Dabei darf nach I. unter 7. 8. 11. für entweder unbestritten, oder doch leicht erweisbar angenommen werden, daß A. ein Filial der Kirche von E. sei, oder mindestens gewesen sei.

Es stellt sich also die Frage, zu welcher Art von Filialen

es gehöre, und beantwortet sich mit großer Wahrscheinlichkeit dahin, daß es ein Filial der oben erwähnten ersten und ursprünglichen, nicht auf Union, sondern auf Propagation beruhenden Art ist.

Denn mag die Kirche zu A. wirklich von E. aus gestiftet worden sein (I. 4.), nachdem bis dahin das Dorf einfach nach E. eingepfarrt und ein Theil der dortigen Parochie gewesen war, oder mag A. schon ehe es kirchlich zu E. gehörte Filial einer anderen Kirche — von H. oder von D. (I. 2.) — gewesen sein, in deren Stelle die Kirche von E. als mater später eingetreten wäre: jedenfalls findet sich keinerlei Andeutung, daß A. jemals in älterer Zeit eine selbständige Parochie gebildet und diese Selbständigkeit erst späterhin durch Subjection unter die Kirchen von H., D. oder E. verloren habe. Ist daher die E'sche Kirche, was hier ununtersucht bleiben kann, auch etwa nicht ursprüngliche mater von A., so ist sie wenigstens in die Rechte einer ursprünglichen mater succedirt. Woraus also dem oben Dargelegten gemäß folgt, daß in allen Punkten, wo es seine kirchliche Selbständigkeit nicht erweisen kann, A. präsumtiv als nach wie vor in unmittelbarer Zugehörigkeit unter der Mutterkirche E. stehend betrachtet werden muß.

Allerdings ist, wie sich an verschiedenen Stellen der obigen historischen Uebersicht und zuletzt unter I. 12. gezeigt hat, seine filiale Selbständigkeit schon seit lange keineswegs gering: immer aber ist sie nur eine filiale, der soeben erwähnten Präsumtion unterstellte. Während A. selbst, wie in den Acten mehrfach hervortritt, schon lange bestrebt gewesen ist, sie zu einer vollständigen zu gestalten: dergestalt, daß A. mit E., außer der Gemeinschaft des Pastors, in keinerlei Nexus mehr, — daß es, mit anderen Worten, der E'schen Kirche nur noch per aequalitatem unirt wäre.

Das Votum des Consistorialrathes X. scheint anzunehmen, daß diese Veränderung bereits vor sich gegangen sei. Nach dem „dermalen bestehenden kirchlichen Verhältnisse", sagt er, stehe A.

„in keiner kirchlichen Verbindung mehr mit E. Es findet nur insofern eine Communion statt, als A. den Unterpfarrer zu E. für seine kirchlichen Institute mit benutzt und zu dessen Einführungsacte in der Kirche zu E. mit eingeladen wird. Zu einer Abänderung in diesen wenigstens factisch bestehenden Verhältnissen liegt kein triftiger Grund vor. Auch verlangt weder die Gemeinde E., noch ..... eine Aenderung."

Nun ist richtig, daß der Kirchenvorstand von E. eine „Aenderung" nicht beantragt hatte, wohl aber war er über die Bedeutung der „bestehenden Verhältnisse" anderer Ansicht, als der votirende Consistorialrath. Denn er nahm keineswegs an, daß zwischen E. und A. „keine kirchliche Verbindung" mehr bestehe, sondern war und ist der Meinung, es bestehe zwischen beiden Kirchen die ehedem erweislich vorhandene Verbindung zwischen filia und mater noch fortwährend.

Weshalb er seinerseits diese Verbindung gelös't erachte, führt Consistorialrath X. nicht an, scheint auch nach seinen Worten „wenigstens factisch" nicht anzunehmen, daß dieselbe rechtlich, sondern bloß daß sie thatsächlich aufgehoben sei; findet jedoch das Consistorium berufen, diesen thatsächlichen Zustand zu respectiren.

Hiedurch werden wir auf eine zweite allgemeine Rechtsfrage geführt: nämlich in welcher Art die Verbindung zweier Kirchen als mater und filia, zu dem Ende, die filia gänzlich von der mater zu trennen, rechtlicher Art nach gelös't werden könne? — Indeß erörtern wir diese Frage von vorn herein nur in Bezug auf die Eine hier allein in Betracht kommende Weise solcher Verbindung, nämlich die, nach welcher die filia ursprünglich einen Theil der Mutterparochie ausgemacht hat und die nunmehrigen Bande ihrer Abhängigkeit von der mater sich nur als modificirte oder nicht aufgehobene Momente (Fragmente) dieses ehemaligen Zubehörigkeitsverhältnisses darstellen.

Sollen auch sie zuletzt aufgehoben werden, so handelt es sich also immer noch um Aufhebung eines Parochialnexus, um

Veränderung von Parochialgrenzen; denn was bisher Theil der Muttergemeinde geblieben war, soll jetzt Theil einer eigenen, anderen Parochie werden. Und es müssen daher, da es an eigenen Rechtsbestimmungen für einen solchen Specialfall fehlt, die allgemeinen kirchenrechtlichen Grundsätze über Veränderung von Parochialgrenzen auch in diesem besondern Punkte entscheiden. Diese aber gehen unbestritten dahin, daß derartige Veränderungen nicht anders gemacht werden können, als bei den Katholiken durch den Bischof, bei den Protestanten durch die Consistorien, bei beiden unter verfassungsmäßiger Mitwirkung des Staates, — niemals aber durch Privatwillkür der Gemeinden oder ihrer einzelnen Glieder, und daher auch niemals durch Verjährung.

c. 5. C. 16. qu. 3.

c. 4. X. de paroch. (3. 29.)

J. H. Boehmer, Jus paroch. II. 1. §. 22.

Pufendorff, Observatt. tom. 3. obs. 127. §. 6.

G. L. Boehmer, princ. jur. canon. §. 191.

Eichhorn, Kirchenrecht I. 752.

Richter, Kirchenrecht §. 129.

Was für Hannover unbeschränkte Geltung hat.

v. Bülow und Hagemann, Prakt. Erörter. III. Erörter. 72. 73.

Schlegel, Churhannöv. Kirchenr. II. 248. 362.

Zu jeder solchen, bisherige Amtsverhältnisse durch Dismembration oder Union modificirenden und daher die Parochialgrenzen verändernden Verfügung des Kirchenregimentes gehört aber, da nach

c. 8. X. de praebend. (3, 5.)

ein einmal errichtetes Kirchenamt nur ausnahmsweise verändert (innovirt) werden kann, außer dem Nachweise der Nothwendigkeit oder des augenscheinlichen kirchlichen Nutzens, auch die Vernehmung aller dabei Betheiligten.

c. 33. X. eod.

c. 2. X. de religios. dom. (3, 36.)

J. H. Boehmer, J. E. P. III. 5. §. 200.

Wiese, Handb. des Kirchenrechts III. 1. S. 492.

Eichhorn, Kirchenrecht I. 753.

Richter, Kirchenrecht §. 134. Not. 9—10. §. 168.

Die Anwendung dieser Sätze auf den vorliegenden Fall ergiebt, daß — soviel wenigstens die mir mitgetheilten Acten erkennen oder vermuthen lassen — eine Veränderung der bezeichneten Art bisher nicht eingetreten ist. Denn wenn auch im Jahre 1789, und anscheinend wieder 1802, kirchenregimentliche Schritte geschehen sind, die eine solche Dismembration herbeiführen zu sollen schienen, so ist doch unbezweifelt, daß dieselben keinen Erfolg gehabt haben, sondern nach Vernehmung der Betheiligten liegen geblieben sind. Seitdem sind letztere nicht wieder gehört worden: daß aber ihre damalige Vernehmung nicht etwa noch nach funfzig Jahren genügen könnte, um den bisher unterlassenen Schritt jetzt nachträglich noch zu thun, und zwar nicht einmal durch ausdrücklichen Erlaß darüber, sondern nur durch gelegentliches Geltenlassen der von A. erstrebten oder factisch eingenommenen Selbständigkeit, — bedarf keiner besonderen Auseinandersetzung.

Es muß also zweifellos angenommen werden, daß das Verhältniß einer mater und filia zwischen C. und A. bis auf den heutigen Tag rechtlich noch bestehe.

Dies nimmt im Grunde auch Consistorialrath X. wohl gleichfalls an; er urgirt bloß, daß wenigstens factisch die Verbindung gelös't sei. Da sich indeß gezeigt hat, daß dieser lediglich factische Zustand durch Verjährung zu einem rechtlichen nicht werden kann: so bleibt er, trotz der längsten Dauer, stets ein unrechtlicher und demnach unberechtigter und ich kann mir nicht vorstellen, aus welchen Gründen das Consistorium, das an seiner Mission nicht zweifeln wird, vielmehr die berechtigten Zustände der Landeskirche gegen alles unrechtliche factische Vorgehen aufrechtzuhalten, in die von seinem

votirenden Mitgliede ihm beigemessene Lage kommen sollte, ein unberechtigtes Factum wider das ihm nicht mehr unbekannte Recht in Schutz zu nehmen. Es hat sich diese Consequenz denn auch nicht angeeignet: vielmehr durch Offenhaltung des Rechtsweges für die Gemeinde E. deutlich gezeigt, daß es an den bestehenden Zuständen Nichts hat verändern wollen: wiewohl es meines Erachtens in vorliegender Sache noch bestimmter aufzutreten Grund gehabt hätte.

Dem Herkommen, so wichtig es in kirchenrechtlichen Dingen und auch in dem hier zur Frage stehenden Falle ist, kann darin nur die Bedeutung zukommen, für einen hergebrachten Zustand den Beweis der Berechtigung zu vertreten. Wie der materielle Inhalt des Mutter- und Tochterverhältnisses zwischen E. und A. sich herkömmlich gestaltet hat, so — wird eventuell angenommen werden müssen — ist er auch durch die ursprüngliche Fundation oder deren nachherige rechtlich vollzogene Fortbildung gestaltet worden. Daß aber einer vollkommenen Trennung wegen man sich auf bloßes Herkommen nicht würde berufen können, bedarf hier um so weniger eines weiteren Nachweises, als die Zeit, zu welcher A. noch in unbestrittener Filialverbindung mit E. war, innerhalb Menschengedenkens ist.

3. Darf also nach dem Bisherigen als festgestellt gelten, daß, soviel die vorliegenden Acten ergeben, A. noch immer als Filial der Kirche zu E. und zwar als ein solches betrachtet werden muß, bei welchem in allen zu der allerdings höchst entwickelten filialen Selbständigkeit nicht erweislich gehörigen Punkten die vor Stiftung der Filialkirche bestandene einfache Zubehörigkeit der Einwohner von A. zur Parochie E. unverändert fortdauert: so kann hiergegen nicht geltend gemacht werden, daß — was allerdings der Fall ist — A. in den Acten doch als besondere „Gemeinde" anerkannt werde. Denn um anderer Gründe nicht zu erwähnen, so folgt schon aus dem Begriffe einer „Gemeinde" als solchem noch keineswegs, daß dieselbe in allen und jeden Stücken selbständig sei, vielmehr ist es sehr

gewöhnlich, daß die Selbständigkeit einer Localgemeinde der sie umfassenden weiteren Gemeinde gegenüber nur eine bedingte ist und es Punkte giebt, bis wohin diese Selbständigkeit nicht reicht. Wie z. B. bei Dorf- oder Stadtgemeinden in ihrem Verhältniß zur Staatsgemeinde dergleichen regelmäßig vorkommt. Sodann aber ist A. zwar als Gemeinde, indeß nur als Filialgemeinde anerkannt, die E. gegenüber im Subjectionsverhältniß stehe. Es ist also als eine in relativer Unvollkommenheit entwickelte Gemeinde charakterisirt worden, deren filiales Subjectionsverhältniß, da sie nicht durch Union, sondern durch Propagation entstanden ist, nach dem unter II. 1. Dargelegten, eben die hervorgehobene Bedeutung hat.

In richtiger Auffassung dieses Punktes liegt meines Erachtens die Basis für richtige Auffassung des gesammten in Betracht stehenden Rechtsverhältnisses.

Denn wenngleich die positiven Folgerungen, welche in früherer Zeit der Pastor Rothe in seinen unter I. 10. erwähnten Verhandlungen, oder gegenwärtig der O.-Appell.-Rath W. und demselben sich anschließend der Kirchenvorstand von E. aus dem zwischen E. und A. obwaltenden Verhältnisse von mater und filia abzuleiten versuchen in der Sache zweifelsohne nicht begründet sind, da ein bestimmter Grad von materieller Selbständigkeit oder Abhängigkeit mit dem Verhältnisse an sich noch gar nicht gesetzt ist, sondern Alles auf dessen concrete Formirung ankommt: so ist der hervorgehobene formelle Gesichtspunkt doch von entscheidender negativer Bedeutung. Es wird durch denselben diese ganze filiale Selbständigkeit als Das, was sie auch ist, nämlich als eine Ausnahme von der Regel hingestellt; die nicht weiter gehen kann, als so weit sie erwiesen ist, und deren Berechtigung in jedem zu ihr gehörigen Einzelpunkte schon wegen der Unmöglichkeit, principiell ihre Ausdehnung abzugrenzen, einer Prüfung in genannter Hinsicht unterliegt.

Ebensowenig aber, wie die der Filialgemeinde A. zukommende Qualification als besondere Gemeinde, dürfte dem dar-

gelegten Gesichtspunkte der Umstand entgegenstehen, daß sie unter der ausschließlichen cura nur des Einen der beiden Pastoren zu E. steht. Denn wie für die Gemeinde E. dieselben sich im Wesentlichen coordinirt sind und in ihrer Amtsverwaltung wochenweise abwechseln, so haben sie dies ehedem auch in den beiden Filialen H. und A. gethan und es ist ursprünglich Nichts als ein privates, vom Kirchenregimente späterhin anerkanntes Abkommen unter ihnen gewesen, nach welchem sie in jetzt bestehender Art sich in die Verwaltung der Filiale getheilt haben. Wenigstens stellt nach den unter I. 10. erwähnten Actenstücken sich der Vorgang so dar: wobei es allerdings in Frage bleibt, inwieweit dies in den Acten der kirchlichen Oberbehörden Bestätigung finde.

4. Nachdem das Vorhergehende erörtert worden, ist nunmehr erst auf die Frage einzugehen möglich, ob und inwieweit A. die kirchlichen Lasten von E. mitzutragen hat? — was zunächst nach den generellen Grundsätzen des gemeinen und hannöverschen Rechtes und hierauf nach der etwanigen besonderen Stellung von A. zu untersuchen sein wird.

Diese Lasten sind, da es sich um Erhaltung des Geistlichen selbst, seiner Witwe ꝛc. hier nicht handelt, theils die Bau- und Reparaturkosten für Kirchen-, Schul- und Pfarrgebäude, theils die bei vorfallenden Visitationen oder bei Einführung neuer Prediger erwachsenden Kosten, soweit beide von den Parochianen getragen werden müssen: — und es ist nicht zweifelhaft, was rücksichtlich ihrer im Calenbergischen allgemeine Regel sei. Nämlich daß beim Kirchenbau und der Reparatur die sämmtlichen Eingepfarrten Hand- und Spanndienste zu leisten und eventuell Dasjenige zu decken haben, was nach Urtheil des Consistoriums aus der Kirchencasse nicht gezahlt werden kann; sowie daß sie Pfarr-, Pfarrwitwen-, Küster-, Schul- und Organistenhäuser, nebst dazuhörigen Haushaltungsgebäuden, ganz und allein zu bauen und nicht minder die Transport- und Introductionskosten bei Einführung neuer Prediger, wiewohl erstere

nur für eine Entfernung von 7—8 Meilen allein, die Visitationskosten aber in subsidium zu tragen haben. Vgl. die Verordnungen bzw. Regierungs- und Consistorialrescripte vom 25. Septbr. 1721, 4/15. Decbr. 1733, nebst Declaration vom 15. Julius 1747, vom 6. April 1734 und 9. Octbr. 1754.

Schlegel, Churhannövr. Kirchenrecht II. 367 ff. IV. 49. 71. 96.,

in welchen sich übrigens keine particularrechtliche Singularität, sondern nur der von der canonistischen Jurisprudenz mit Berufung auf c. un. §. 4. in f. Cod. de caducis tollend. (6, 51.) und c. 55. de regul. jur. in VI (5, 12.) von jeher aufgestellte Satz ausspricht, daß omnes concurrere debent ad subeunda onera parochialia in quorum gratiam parochi constituti sunt.

C. Klock, De contributt. c. 10. sect. 1. §. 55 in f.
Carpzov, Jurispr. Eccles. lib. 2. tit. 22. def. 340.
Eichhorn, Kirchenrecht II. 806 f.
Richter, Kirchenrecht §. 303.

Da nun nach Aussage des Berichtes vom 10. September 1851 über die Beitragspflicht zu den Transportkosten neu einzuführender Prediger die Gemeinde zu A. sich bereits zufriedenstellend erklärt hat, so kommt es hier vorzugsweise auf die übrigen Einführungskosten, die Visitationskosten und vor Allem die Baukosten an.

Ueber die Concurrenz der Filiale zu diesen letzteren existirt weder im hannoverschen, noch im gemeinen Rechte eine besondere Regel.

Schlegel, Churhannov. Kirchenrecht IV. 95 ff.

giebt zwar einige darauf bezügliche angeblich hannoversche Rechtssätze an, entnimmt indeß dieselben, wiewohl nicht ganz genau, lediglich aus J. H. Boehmer und anderen gemeinrechtlichen Schriftstellern. Was an rechtlichen Normen in dieser Beziehung auch in Hannover unzweifelhaft zur Anwendung kommt, sind Nichts als Consequenzen des erwähnten allgemeinen Satzes in c. 55. de reg. jur. in VI., daß qui sentit onus, sentire debet

commodum, et contra; oder, wie Carpzov denselben Satz ausdrückt, ut participans de commodo etiam participet de incommodo. Filiale werden daher von den Baukosten der Mutterkirche, sammt Zubehör, insoweit befreit geachtet, als sie keinerlei Nutzen von diesen Gebäuden haben; weiter aber nicht. Die einzelnen Anwendungen dieses Satzes giebt Boehmer folgendergestalt: quodsi filiastae destituuntur proprio templo — se onere contribuendi zum Bau der Mutterkirche subtrahere nequeunt, cum eadem emolumenta quoque ex ecclesia matre capiant, quae reliqui parochiani. — Diversa est ratio, si proprium templum habeant etc. — Diversa est ratio in reparatione aedium parochialium, ubi indistincte filiastae contribuere debent, sive habeant proprium templum, sive non, modo rursus ejusmodi aedes in pagis filiastarum non reperiantur etc.

J. H. Boehmer, Jus parochiale sect. 7. c. 3. §. 8.

Und: filiastae, qui proprio templo instructi sunt, nihil conferunt ad reparationem ecclesiae matris, bene tamen aedium parochialium;

Idem J. E. P. lib. 3. tit. 48. §. 74; —

und auch dies nicht, si propriis aedibus parochialibus instructi sunt, dieselben im Stande halten und sie dem Pfarrer der Mutterkirche zur Verfügung überlassen.

Id. ibid. lib. 3. tit. 5. §. 74.

„Dagegen sind Filialgemeinden, wenn sie zu bestimmten Zeiten dem Gottesdienste in der Mutterkirche beiwohnen müssen, die Kosten der Bauten sowohl an ihr, als an den Pfarrgebäuden mitzutragen verbunden; die der letzteren allein dann, wenn der Pfarrer der Mutterkirche den vollständigen Gottesdienst für sie in ihrer eigenen Kirche verwaltet."

Richter, Kirchenrecht §. 303 a. E.

Womit, neben vielen Anderen, übereinstimmen:

Carpzov, Jurispr. eccles. lib. 2. tit. 22. def. 343 —345.

Brunnemann, Jus eccles. lib. 2. c. 2. §. 9.
H. A. Lange, Geistl. Recht 2c. (Culmbach 1786.) I. 508.
Pfeiffer, Prakt. Ausff. II. 346 ff.
Permaneder, Kirchenr. II. 589. 614.
Jacobson in Herzog's Protest. Real-Encyclopädie I. 739.

Für das katholische Kirchenrecht gehen an der Hand der Tridentinischen Schlüsse Manche in Belastung der Filiale noch weiter: — auf protestantischer Seite herrscht über die obigen Sätze Einstimmigkeit.

Wie weit nun, nach dieser allgemeinen Regel, insbesondere A. beitragspflichtig in E. sein würde, hängt von der Vorfrage ab, inwieweit es vom Mitgebrauche der kirchlichen Institute zu E. vollkommen und auf rechtliche Art zurückgetreten ist. Ohne Zweifel ist dies der Fall rücksichtlich der Schule und des Kirchhofs, nicht ohne Zweifel rücksichtlich der Kirche. Ja es wird m. v. umgekehrt nicht bezweifelt werden dürfen, daß es vom Mitgebrauch der Kirche rechtlich nicht zurückgetreten ist.

Die für ältere Zeit aus dem Lagerbuche der E'schen Oberpfarre von 1670, dem Briefe des Superintendenten H. von 1744, dem Consistorialrescripte vom 13. Febr. 1719 (vgl. I. 8.) u. s. w. klar erweisliche Schuldigkeit der Einwohner von A., alle 14 Tage in E. zur Kirche zu kommen, ist bei den in den J. 1785 ff. u. 1801 ff. darüber geführten Verhandlungen zwar mehrfach erörtert, aber — soviel die mir vorliegenden Acten ergeben — niemals aufgehoben. Es läge in dem Aufheben einer solchen Schuldigkeit eine Veränderung der Parochialverhältnisse, von der alles Dasjenige gilt und hier lediglich zu wiederholen ist, was oben unter II. 2. von den rechtlichen Bedingungen derartiger Veränderungen ist vorgetragen worden. Auch zeigen das angeführte Consistorialrescript von 1749 und der gleichfalls schon genannte Pastoralbericht der E'schen Pre-

diger vom 1. Febr. 1789, daß sie damals vom Consistorium ebenso angesehen worden ist.

Wollte man diesen Gesichtspunkt indeß nicht geltend machen, sondern die fragliche Veränderung etwa nur von ihrer materiellen Seite dahin formuliren, daß den Einwohnern von A., in Betracht der mit dem weiten Kirchwege für sie verbundenen Beschwerde, gestattet wäre, einen um den anderen Sonntag zum normalen Gottesdienste nicht zu kommen, sondern sich mit Anhörung einer durch den Küster vorgelesenen Predigt zu begnügen: so würde auch eine solche Veränderung rechtlich und durch Consistorialverfügung begründet sein können.

Denn der sonntägliche Besuch des ordentlichen Gottesdienstes, welcher schon aus dem dritten Gebote und dessen im Calenbergischen symbolische Geltung besitzender Erklärung im lutherischen Katechismus sich als Pflicht jedes Kirchengliedes ergiebt, ist in der Calenbergischen Kirchenordnung

Ebhardt, Kirchengesetze S. 67. 78. 133.

und durch spätere einschärfende Landesverordnungen

Schlegel, Churhannov. Kirchenr. II. 375 ff.

positiv in A. vorgeschrieben. Da nun der Besuch einer Capelle, in welcher weder Altardienst, noch Predigt, sondern nur Vorlesung der Postille sich findet, kein ordentlicher Kirchenbesuch ist, sondern nur einer häuslichen Erbauung verglichen werden kann: so stellt die gegenwärtig in A. herrschende Sitte sich als die einen um den andern Sonntag geschehende Substitution der häuslichen Erbauung für den kirchlichen Gottesdienst dar, die den genannten gesetzlichen Vorschriften deutlich zuwiderläuft. Daß Dergleichen durch bloße Connivenz der Geistlichen, welche durch solche nicht speciell begründete Nachsicht (denn die Entfernung von A. bis E. ist dieselbe geblieben, wie ehemals) streng genommen ihre Amtspflicht verletzen würden, Recht nicht werden kann, liegt auf der Hand. Die Kirche ist allerdings keine Staatsanstalt und hat darum in ihrer Disciplin den Vortheil, in vielen Fällen aus Milde ihr Recht nicht zu gebrauchen: und namentlich

liegt es ganz in ihrem Sinne, daß sie Zwangsmittel, um ihre Mitglieder zu den Gottesdiensten heranzuziehen, verwirft. Die in den angeführten Landesgesetzen ins Auge gefaßten derartigen Mittel sind staatliche. Allein ebensowenig kann sie das Ausbleiben ihrer Mitglieder in den ordentlichen Gottesdiensten jemals billigen und positives Recht werden lassen. Das wäre gegen ihr kirchliches Gewissen. Mag sie daher gegen die Ausbleibenden auch ohne alle Bedingung nachsichtig sein; niemals wird sie doch rechtliche Folgen an dies factische Ausbleiben knüpfen können. Sie vermag dies auch nicht durch Gewohnheit. Denn wiewohl ohne Zweifel zugegeben werden muß, daß durch bloße Gewohnheit auf Gesetzen beruhendes Recht abgeschafft werden könne: so muß doch nach

c. 11. X. de consuetud. (1, 4.)
c. 1. de constitutt. in VI. (1, 2.)

eine Gewohnheit, welche dergleichen Erfolg haben soll, bekanntlich rationabilis consuetudo sein. Und rational kann, wo es auf kirchliche Dinge ankommt, bloß die Gewohnheit genannt werden, welche kirchlichen Gesichtspunkten entspricht. Um so mehr, als

c. 3. X. de consuetud. (1, 4.)

ausdrücklich bestimmt, daß consuetudo quae canonicis obviat institutis nullius debeat esse momenti und der ganze angeführte Decretalentitel, sowie im Decrete pars 1. dist. 8. sich lediglich mit weiterer Ausführung dieses Satzes beschäftigen. Eine Gewohnheit, welche nicht bloß positiven kirchlichen Vorschriften, sondern dem dritten Gebote zuwiderläuft, ist aber niemals kirchlich rational; und vermag daher auch das positive Gesetz, durch welches die Einwohner von A. zum öffentlichen Gottesdienste zu kommen verpflichtet sind, nicht zu beseitigen.

Man mag und muß, wie schon gesagt, es der kirchlichen Weisheit entsprechend finden, daß Normen wie diese nicht mit äußerlicher Gesetzlichkeit gehandhabt werden. Man möchte sie auch in gegenkirchlicher Verblendung für veraltet und den Kir-

chenbesuch für gleichgültig halten. Um Dergleichen handelt es sich aber hier nicht. Vielmehr verfolgt jetzt der Kirchenvorstand von E. die ihm amtlich unzweifelhaft obliegende Aufgabe, das dortige Kirchenvermögen zusammenzuhalten, bez. alle zu demselben gehörigen Einkünfte zusammenzubringen; und es liegt m. v. nicht bloß in seiner Befugniß, sondern einfach in seiner Pflicht, zu diesem Ende geltend zu machen, daß die Einwohner von A., mögen sie nun factisch nach E. zur Kirche kommen oder nicht, zum Kirchenbesuch daselbst und also zu dem Beitrage zur Baulast der dortigen Kirche bisher noch verbunden sind. Und zu dieser Folge den Punkt geltend zu machen ist er befugt; unbefugt aber, da er lediglich Vermögensverwaltung zu treiben hat, sowohl die Einwohner von A. zum fraglichen Kirchenbesuche anzuhalten, als — wozu in dem Termine vom 1. Sept. 1851 der Versuch gemacht zu sein scheint — über das völlige Aufhören dieser Pflicht etwa mit ihnen zu transigiren. Sollte er ihnen durch Geltendmachung der vermögensrechtlichen Consequenz ihrer Verpflichtung den Anlaß geben, sich auf geordnetem Wege, nämlich durch kirchenregimentliche Verfügung, noch jetzt derselben zu entledigen, so hört selbstverständlich dann auch die geltend gemachte Folge auf. Bevor dies aber geschehen ist, kann der Nichtbesuch der Kirche von E. die Einwohner von A. gerade so wenig von den in Betracht kommenden Lasten befreien, wie er die zu E. selbst wohnhaften Gemeindeglieder, welche die Kirche zu versäumen pflegen, davon befreien kann.

Wie jetzt also die Sache liegt — ich wiederhole: nach allgemeiner Regel des hannoverschen Kirchenrechtes; denn von der möglichen exceptionellen Stellung von A. kann erst weiterhin die Rede sein, — hat die Filialgemeinde A. zu den Baulasten nicht bloß der Kirche in E., wie durch die oben angeführte communis doctorum opinio bestätigt wird, sondern auch beider Pfarr- und Pfarr-Witwenhäuser, des Cantor-, Organisten- und Küsterhauses, sofern dergleichen in E. existiren, beizutragen. Denn wenn sie einen um den andern Sonntag in E. zur Kirche kommt,

so participirt sie von den amtlichen Functionen aller genannten Kirchendiener und muß dagegen, nach den entwickelten kirchenrechtlichen Principien, zu den Baukosten ihrer Wohnungen gleichfalls beitragen. So lautete auch das unter I. 9. erwähnte Consistorialerkenntniß vom 4. Mai 1724: daß die Einwohner von A. zu den Pfarrgebäuden in E. rücksichtlich der Reparaturkosten contributionspflichtig seien.

Wie aber, wenn A. von seiner Pflicht der Theilnahme am Gottesdienste zu E. wirklich entbunden wäre oder würde, und lediglich noch unter Verwaltung des Diaconus daselbst, als dessen privatives Filial, aber doch immer als Filial verbliebe, so z. B. daß derselbe sonntäglich in A. Gottesdienst zu halten verpflichtet würde: in welcher Art würde sich alsdann nach der allgemeinen Norm des hannoverschen Kirchenrechtes seine Beitragspflicht zu den Baulasten von E. gestalten?

Es versteht sich leicht, daß in diesem Falle A. zu den Lasten des Kirchenbaues selbst, sowie des Baues der Oberpfarre, des Oberpfarr-Witwenhauses, der Cantor-, Organisten- und Küsterwohnung Nichts beizutragen hätte: denn es würde von den betreffenden Instituten und ihren Trägern keinen Gebrauch zu machen haben. Allein ebenso gewiß hätte es zu den Baukosten der Unterpfarre und eines etwa zu errichtenden Unterpfarr-Witwenhauses zu contribuiren. Denn nach allem bisher Dargelegten kann nicht bezweifelt werden, daß, da zu A. ein eigenes Pfarrhaus und Pfarrwitwenhaus nicht besteht, die Filiasten von A. zu den Baukosten desjenigen Hauses, das von ihrem Pfarrer oder von dessen Witwe bewohnt wird, nach kirchenrechtlicher Regel an ihrem Theile beitragen müssen.

Dieser Theil aber wird, wo ein anderes Herkommen oder Gesetz darüber nicht besteht, so zu bestimmen sein, wie er bestimmt werden würde, wenn Mutter und Tochter noch eine einzige Gemeinde bildeten. Denn in diesem Punkte sind sie noch Eine Gemeinde.

Boehmer u. Carpzov ll. citt.

Eine Anschauungsweise, die auch den oben angeführten Gesetzen vom 6. April 1734 und 15. Julius 1747 mit unzweifelhafter Deutlichkeit zu Grunde liegt.

Neben den Baukosten kommen nun noch die Einführungs- und Visitationskosten in Frage.

Ueber beide indeß giebt die Verordnung wegen der Specialvisitationen und dabei, wie auch bei der Aufstellung und Introduction der Pastorum vorfallenden Zehrungskosten vom 6. April 1731

Ebhardt, Kirchenges. I. 759,

auf welche gerade rücksichtlich des Kostenpunktes auch das Consistorial-Ausschreiben vom 4. Januar 1853 betr. die Kirchen- und Schul-Visitationen No. 5. sich wieder zurückbezieht, so bestimmte Vorschriften, daß ihretwegen ein Zweifel kaum aufkommen dürfte. Insbesondere liegt keinerlei Grund vor, die Theilnahme der Gemeinde A. an den Introductionskosten, wie der Kirchenvorstand in E. zu beabsichtigen scheint, von einem etwanigen Antrittsessen abhängig zu machen. Dies würde nur von denjenigen Kosten einer solchen Mahlzeit richtig sein, welche das in der genannten Verordnung bestimmte Maaß überschreiten. Soweit hingegen nicht dies der Fall ist, haben die Filiasten von A. an den Einführungskosten wenigstens des Diaconus in E., der auch ihr Prediger ist, ebensowie an den Visitationskosten, ohne Zweifel vollständig theilzunehmen. Sie müßten denn einen speciellen Befreiungsgrund erweisen.

Genau betrachtet erstreckt sich hinsichtlich der Introductionskosten ihre Theilnahmepflicht auch auf die Einführung des Oberpfarrers zu E. Denn erstens könnte der Umstand, daß H. ausschließlich von dem ersten, A. ausschließlich von dem zweiten Prediger daselbst bedient wird, als ein für Dritte nicht relevirendes Internum der dortigen Geistlichen bezeichnet werden. Sodann aber, und dies ist wesentlich, hat sich oben gezeigt, daß die Filialgemeinde A. rechtlich so lange noch verbunden ist, einen um den anderen Sonntag nach E. zur Kirche zu kommen, als

sie von dieser Pflicht nicht in kirchenrechtlich gültiger Weise befreit sein wird. Ebensolange nun wird sie nicht allein den zu A. für sie fungirenden und ihre Cura allein besorgenden Diaconus, sondern ebensowohl auch den zu E. für sie predigenden ersten Pastor als den ihren betrachten müssen, an dessen Introductionskosten sie sich regelmäßig zu betheiligen hat. Der Billigkeit würde es indeß immerhin angemessen sein, sie hiervon sowohl, wie von den Baukosten der Oberpfarre befreit zu erachten.

Solchergestalt wäre nach der allgemeinen Regel des auf diesem Punkte nicht von einander abweichenden gemeinen sowohl, als particular-calenbergischen Rechtes rücksichtlich der verschiedenen hier zur Erörterung stehenden Lasten zu entscheiden. Es bleibt aber noch die Frage, ob nicht dieser Regel gegenüber A. eine exceptionelle Stellung rechtlich zu beanspruchen hat.

5. Nach der unter I. 9. gegebenen Nachweisung ist zwar durch rechtskräftiges Consistorialerkenntniß vom 4. Mai 1724 A. schuldig erkannt worden, neben E. zur Reparation „der" Pfarrgebäude daselbst Hand- und Spanndienste zu leisten, auch Materialien zu liefern; später aber, durch Erkenntniß des Oberappellationsgerichtes vom 30. Junius 1781 entweder — was aus den mir vorliegenden Notizen sich nicht ergiebt — für sämmtliche Pfarrgebäude zu E., oder bloß für das dortige Diaconatshaus, von solcher Beitragspflicht freigesprochen worden; weil jenes frühere Erkenntniß für A. die Rechtskraft nicht beschritten, die Gemeinde A. aber eine Observanz ihrer Freiheit von dergleichen Lasten erwiesen habe. — Wenn ich den Tenor der genannten Notizen richtig verstehe: so wird das frühere Erkenntniß durch dies spätere in allen seinen Theilen aufgehoben sein. Hiervon gehe ich also aus.

Dann stände rechtskräftig fest, daß rücksichtlich sämmtlicher Reparatur-, und demgemäß — nach bekannter Consequenz —

Schlegel, Churhannov. Kirchenrecht IV. 44.

auch Neubaukosten A. die Observanz der Contributionsfreiheit

für sich hätte. Worin, da nach II. 2. ein erster Erwerb dieser Freiheit durch Herkommen rechtlich nicht möglich war, die Erklärung liegen würde, daß nach der Norm entweder der ursprünglichen Stiftung der Capelle zu A., oder einer späteren, aber vor 1724 liegenden und dem Kirchenregimente schon damals nicht mehr bekannten kirchenregimentlichen Verfügung, diese exceptionelle Freiheit der dortigen Gemeinde sei gesichert worden. Dies ist die einzige Interpretation des Erkenntnisses von 1781, welche mit den übrigens anerkannten Rechtsgrundsätzen harmonirt.

In solcher Sachlage tritt die Bedeutung der oben unter II. 1. angestellten Erörterungen über die verschiedenen Arten der Filiale wiederum hervor.

Wäre die Capelle zu A. eine ehemals selbständige, mit C. nur durch subjicirende Union vereinigte Kirche, so würde in der betreffenden Bestimmung präsumtiv eine Folge seiner ehemaligen Selbständigkeit zu erkennen und es sehr zweifelhaft sein, ob das Gesetz vom 5. Sept. 1848 auf dieselbe könne angewandt werden.

Da wir aber, wie es scheint, mit Gewißheit annehmen dürfen, daß die Capelle in A. eine selbständige Kirche niemals gewesen, sondern entweder von C., oder von einer Kirche aus, in deren Rechte die C'sche eingetreten, als Filial gestiftet worden ist: so muß es irgend einmal eine Zeit gegeben haben, zu welcher der jetzt die Gemeinde A. ausmachende Theil der betreffenden Muttergemeinde für die Baulasten der Mutterkirche und ihrer Pfarrgebäude beitragspflichtig wirklich war, sodaß er erst später von solcher Beitragspflichtigkeit eximirt wurde; und es ist nicht abzusehen, wie eine derartige Befreiung von der übrigens normalen Last anders als auf dem Wege eines Privilegiums rechtlich hätte zu Stande kommen können. Mag etwa das Exemtionsprivilegium auch oneros erworben sein: was eventuell A. zu beweisen haben würde. Wenn sich nun unter II. 4. gezeigt hat, daß A., da es bis jetzt ohne eigenes

Pfarrhaus und Pfarrwitwenhaus ist, nach allgemeiner Rechtsregel bis jetzt nicht in der Lage wäre, von den E'schen kirchlichen Baulasten frei zu kommen: so kann die dortige Gemeinde nicht anders, als ihre durch das Oberappellationsgericht anerkannte Befreiung nach wie vor auf jenes ursprüngliche Exemtionsprivilegium begründen.

Dieses aber ist Eines von denen, welche durch §. 14. und 30. des Gesetzes vom 5. Sept. 1848*) unzweifelhaft aufgehoben sind.

Allerdings ist der vom Consistorium gelegentlich hervorgehobene Gesichtspunkt, daß dies Gesetz die Exemtionen bloß innerhalb der Kirchengemeinden aufhebe, es also darauf ankomme, ob man die Exemtion von A. als eine Exemtion innerhalb der Muttergemeinde E. werde auffassen können, ganz richtig. Aber sobald man beachtet, daß A. als ein aus der Kirchengemeinde E. ausgeschiedener, allmälig mehr und mehr, aber noch nicht in allen Punkten selbständig gewordener Theil betrachtet werden muß, — die Freiheit von den betreffenden Lasten aber ein Punkt ist, wo die bisherige Gelös'theit nicht auf wahrer, selbständiger Individualität, sondern bloß auf Exemtionsprivilegium ruhete: so wird man anzuerkennen nicht umhin können, daß es sich um eine Exemtion innerhalb der Muttergemeinde wirklich handelt. Die Einwohner von A.

*) Die beiden Paragraphen, welche noch gelten, lauten in ihren betreffenden Theilen wie folgt:

§. 14. Alle Real- und Personalbefreiungen von Gemeindelasten fallen ohne Entscheidung hinweg, — —. Was jedoch für den Erwerb einer solchen Befreiung erweislich der Gemeinde gezahlt oder sonst geleistet worden, muß von derselben erstattet werden, sofern die Leistung nicht die Natur einer fortdauernden Rente hatte. Wo letzteres der Fall ist, hört mit der Befreiung auch die dafür übernommene Gegenleistung auf.

§. 30. — finden die Bestimmungen dieses Gesetzes — über die Befreiung von Gemeindelasten ebenfalls auf Leistungen oder Lasten der Kirchen-, Pfarr- und Schulgemeinden zu Kirchen-, Pfarr- und Schulzwecken Anwendung.

sind in dieser Rücksicht, wie in allen anderen Punkten, auf welche ihre Selbständigkeit sich nicht erweislich erstreckt, einfach noch als Mitglieder der Gemeinde E. zu betrachten.

Sie wären daher m. E. auch am richtigsten einzeln, in ihrer bei gegenwärtig cessirender Exemtion wiederum eingetretenen Beitragspflichtigkeit, nach dem Maaße der, dem angenommenen Repartitionsfuße nach, jeden Einzelnen treffenden Last, eventuell im Rechtswege heranzuziehen. Wiewohl wegen Vereinfachung der Sache sich der Proceß wider die Filial-Gemeinde als solche empfiehlt und rücksichtlich seiner formellen Zulässigkeit auf das Präjudicium des Obergerichtserkenntnisses vom 25. Sept. 1854 berufen könnte.

6. Daß bei einem solchen Rechtsstreite die Beklagten sich mit Erfolg auf das unter I. 14. besprochene Consistorial-Rescript vom 14. März 1643 würden berufen können, glaube ich nicht.

Zunächst könnten sie sich dadurch weder rücksichtlich der Kirche in E. und der übrigen dortigen Gebäude, wenn sie zu deren Mitbau herangezogen werden sollten, noch auch rücksichtlich des noch zu bauenden Pfarrwitwenhauses, sondern lediglich in Bezug auf die Unterpfarre selbst schützen wollen.

Was aber diese betrifft, so wäre vor Allem der Echtheitsbeweis für die Urkunde zu erwarten, die bis jetzt bloß in unbeglaubigter Abschrift vorliegt. Und würde dieser geführt: so — um mich an die Reihefolge der vom E'schen Kirchenvorstande in seinem Berichte vom 10. Sept. 1815 vorgetragenen Gründe anzuschließen — glaube ich zwar (zu 2.), daß die geschehene Annahme des nur unter solchen Bedingungen angebotenen Hauses auch die Uebernahme dieser Bedingungen involvirt und kann (zu 3.) für die vom Kirchenvorstande adoptirte Anschauung Anhaltspunkte nicht finden, die vielmehr einer Beschränkung der dem Rathe auferlegten Erhaltungspflicht auf das Wohnhaus allein, mit Ausschluß der Nebengebäude, ausdrücklich widerspricht. Allein theils ist das betreffende Rescript in

den unter I. 9. erwähnten, theilweise vom Magistrate zu E. mitgeführten Processen ohne Zweifel schon zu rechtlicher Erörterung gekommen, und da es hierbei den Erfolg, die Baulast des Diaconatshauses dem Rathe allein zuzuweisen, augenscheinlich nicht gehabt hat: so würde eine Inspection jener Acten höchstwahrscheinlich durchschlagende Gründe gegen seine Brauchbarkeit an die Hand geben. Theils wird es nicht schwer fallen können, aus den Kirchenrechnungen darzuthun, daß das Diaconathaus rücksichtlich seiner Baulast nicht wesentlich anders, als die übrigen Kirchengebäude zu E. behandelt, namentlich nicht als in allen Stücken vom Rathe zu bauendes angesehen worden ist. Eine Klage der Kirchenfabrik gegen den Rath würde daher wohl längst verjährt sein und die Kirche, eventuell die Gemeinde und also auch das Stück Gemeinde, welches das Filial A. ausmacht, den Schaden zu tragen haben. Theils und besonders endlich dürfte es schwerlich gegründetem Zweifel unterliegen können, daß der Rath von E., wie er Repräsentant der bürgerlichen Gemeinde war, so auch als Vertreter der kirchlichen Gemeinde daselbst in diesem Rescripte angesehen worden ist; wie dies einer auf der ehemaligen Identität von bürgerlicher und kirchlicher Gemeinde beruhenden, früher sehr verbreiteten und auch noch jetzt nicht selten vorkommenden kirchenrechtlichen Anschauung entspricht. Die Erhaltung der entsprechenden Baulichkeiten ist daher in der Person des Rathes präsumtiv der Gemeinde selbst aufgelegt; und man wird, glaube ich, bei unbefangener Prüfung nicht aufrechterhalten können, daß bloß der städtische, nicht auch der ländliche Theil derselben damit gemeint sei.

Nach dem Vorhergegangenen bin ich also, auf Grund des mir mitgetheilten factischen Materials, der Meinung u. s. w.

Mejer.

I.

Der „Schriftbeweis" des Dr. J. Chr. K. v. Hofmann.

Von Kliefoth.

Vierter Artikel.

Die bisher von uns besprochenen beiden ersten Lehrstücke des „Schriftbeweises" lesen sich, von den v. Hofmann'schen Eigenthümlichkeiten abgesehen, nicht eben anders als die entsprechenden Kapitel in jedem anderen System christlicher Lehre. Ganz anders ist es nun mit den folgenden vier Lehrstücken. Der Gedankenfortschritt führt, nachdem der Schluß des zweiten Lehrstückes von der Schöpfung des Menschen gehandelt hat, auf die hamartiologischen, soterologischen und soteriologischen Lehren; diese sollen denn auch gegeben werden; aber sie werden nicht sowohl in der Weise der Lehrentwickelung, als vielmehr am Faden der biblischen Geschichte gegeben: das 3te Lehrstück giebt die Geschichte des Sündenfalls, und dabei, was vom Teufel, und zum Theil was von der Sünde zu sagen war; das 4te giebt einen Abriß der heiligen Geschichte vom Sündenfall bis zur Erscheinung des Herrn, und spricht dabei von Sünde, Tod, Erbsünde, Erlösung, Glauben, Glaubensgerechtigkeit, heiliger Schrift alten Testamentes; das 5te giebt die Lebensgeschichte des Herrn, und dann die Lehren von Christi Person und Werk; das 6te handelt von der pfingstlichen Geistesausgießung, und dabei von Wiedergeburt, Kirche, heiliger Schrift neuen Testamentes. Es ist ein fortwährendes Ringen des Dogmatischen mit dem Historischen, und umgekehrt, bei welchem unseres Erachtens keins zu seinem Rechte kommt. So kann z. B. die heilige Geschichte vom Sündenfalle bis zur Erscheinung des Herrn nur in einem sehr kurzen (auf 15 Seiten) Auszuge gegeben werden, der den Anforderungen der Historie nicht genügt und für die Lehrentwickelung nichts austrägt. Hinwiederum ereignet sich das Merkwürdige, daß der ganze Complex der den ordo salutis

behandelnden Lehren bei dieser Methode gar keine Stelle findet, wo dieselben zusammenhängend besprochen würden, sondern das dazu Gehörige findet sich dismembrirt hie und da, z. B. die Lehre vom rechtfertigenden Glauben bei der Geschichte des Protevangeliums! Daß damit denn auch inhaltliche Mängel Hand in Hand gehen, werden wir bald sehen.

Wir bemerkten in unserem zweiten Artikel, daß Das, was an der systematischen Methode v. H.'s unrichtig ist, weniger in den ersten Lehrstücken, welche die einer speculativen Behandlung zugänglicheren Dogmen von Gott und der Trinität besprechen, mehr dagegen in den weiteren Lehrstücken hervortrete. Zum Erweise dieser Bemerkung machen wir, indem wir das dritte Lehrstück des „Lehrganzen" wiederum vollständig hier*) mittheilen,

*) „Drittes Lehrstück. 1. Das Verhältniß zu Gott, in welches der Mensch geschaffen worden, ist nicht sofort kraft seiner Selbstbestimmbarkeit sein persönliches Verhalten geworden; sondern erst durch eine von Jesu Christo ausgegangene Wirkung, welche ihn zur Verneinung seines bisherigen Verhaltens bestimmte, ist er zu einem jenem Verhältnisse entsprechenden Verhalten gekommen. Sonach muß seine kraft der anerschaffenen Selbstbestimmbarkeit geschehene Selbstbestimmung eine der Verwirklichung des ewigen Gotteswillens widerstreitende gewesen sein. 2. Hätte jedoch der Vorgang dieser Selbstbestimmung des Menschen innerhalb seiner selbst den Anfang genommen, so wäre sie Verneinung seines Verhältnisses zu Gott, in welches er geschaffen war, dann aber auch das Ende seiner Geschichte gewesen. Nun hat aber seine Lebensgemeinschaft mit Gott in der Art fortbestanden, daß eine sie vollendende Wiederherstellung derselben geschehen konnte. Folglich muß jene Selbstbestimmung des Menschen vielmehr so geschehen sein, daß er sich hat bestimmen lassen. 3. Die Wirkung, welche den Menschen widergöttlich bestimmt hat, kann weder von Gott noch von der unpersönlichen Welt, sie muß also von jener Geistervielheit her gekommen sein, welche der körperlichen Welt zur Hervorbringung der Vielheit ihrer Einzelerscheinungen innewaltet. Da aber alles Walten Gottes in der Welt, sofern es in der Hervorbringung dieser Vielheit ihrer Erscheinungen besteht, also auch dasjenige, welches auf die vollendende Wiederherstellung der anfänglichen Gemeinschaft Gottes und des Menschen zielt, durch der Geister Dienst geschieht; so kann jene Wirkung nicht von der Gesammtheit derselben hergekommen sein, sondern von einem in der Geistervielheit Gotte widerstreitenden, obwohl auch so der Vollbringung seines ewigen Rathes dienstbaren Willen. 4. Da der Mensch nur als Natur einer aus der Geister-

nur auf Folgendes aufmerksam: v. Hofmann geht da von der Wahrnehmung aus, daß wir, wenn wir Christen sind, uns als Solche befinden, die Andere geworden sind, als sie nach ihrem natürlichen Menschen waren. Aus diesem in der vorliegenden Thatsache unseres Christenstandes allerdings vorfindlichen Unter-

---

vielheit kommenden Wirkung unterstellt war, so muß die ihn widergöttlich bestimmende Wirkung auf sein Verhältniß zur Welt gegangen sein, und ihn dazu bestimmt haben, dasselbe anders zu wollen, als es ihm durch die Schöpfung gesetzt war. Nun war er aber in ein gottesbildliches Verhältniß zu der in ihm abgeschlossenen Welt geschaffen. Jene Wirkung muß also, um ihn gottwidrig zu bestimmen, darauf gegangen sein, ihn seine gottesbildliche Vollkommenheit in Bezug auf sein Verhältniß zur Welt mißkennen zu machen: was nur möglich war, wenn seinem gottesbildlichen Verhältnisse zur Welt eine wegen jenes gottwidrigen Willens nothwendige Schranke gesetzt war, deren Aufhebung ihm Steigerung desselben scheinen konnte. Selbstwillige Aufhebung dieser Schranke wird es also gewesen sein, wozu er sich hat bestimmen lassen. 5. Nun war aber die mit dem gottesbildlichen Verhältnisse des Menschen zur Welt gegebene Erkenntniß derselben, weder wie der Eine Mensch, noch wie sie Mann und Weib in ihrer durch die Schöpfung gesetzten Gemeinschaft besaßen, für eine solche Täuschung zugänglich. Ist sie nun dennoch mit Erfolg geschehen, so muß die Wirkung des gottfeindlichen Willens zunächst auf das Weib und erst durch das Weib auf den Mann gegangen sein, so daß ihr dort die durch die Schöpfung gesetzte Unselbstständigkeit des Weibes, hier die geschlechtliche Zusammengehörigkeit des Mannes mit dem Weibe den Erfolg ermöglichte. 6. Indem sich die Menschen auf diese Weise zu einem der göttlichen Ordnung ihres Verhältnisses zur Welt widerstreitenden Begehren und Thun bestimmen ließen, vertauschten sie, so viel an ihnen lag, ihr durch die Schöpfung gesetztes Verhältniß zu Gott und der Welt mit einer in ihrer Natur vermittelten persönlichen Abhängigkeit von jenem widergöttlichen und also auf die Auflösung der im Menschen beschlossenen Welt zielenden Geistwesen, und wurden aus Gegenständen der Liebe Gottes Gegenstände seines Zornes. 7. Gott aber, welcher mit der Schöpfung des Menschen die Verwirklichung seines ewigen Willens begonnen hatte, und diesen Anfang nicht ohne sein Ende lassen wollte, hatte damit, daß er den Einen Menschen zum Manne des Weibes machte, daß er den Erstgeschaffenen eine Schranke ihres gottesbildlichen Verhältnisses zur Welt setzte, und daß er jene Wirkung des Argen auf das Weib geschehen ließ, eine Möglichkeit gottwidriger Selbstbestimmung des Menschen zuvor geordnet, durch deren nun eingetretene Verwirklichung die Vollendung der Menschheit zur vollkommenen Gottesgemeinschaft nicht unmöglich gemacht war."

schiede Dessen, was wir als Christen sind, von Dem, was wir als die natürlichen Menschen vorher waren, schließt er nun zunächst, daß also der Mensch zu diesem Zustande, wie ihn der natürliche Mensch hat, durch ein Abweichen von Gottes Willen und Wegen, durch einen Sündenfall gekommen sein muß. Und aus dem so erschlossenen Factum, daß der Mensch gefallen und wiederhergestellt ist, folgert er dann, unter Beiziehung Dessen, was sich ihm aber nicht uns in den beiden ersten Lehrstücken über den Unterschied von Naturleben und Personleben, über Geist und Geister, über die Differenziirung des anfänglich geschlechtslosen Menschen in Mann und Weib ergeben hat, weiter, daß der Mensch in diesen Fall verführt sein, und zwar vom Teufel verführt sein, daß diese Verführung im Bereich seines Naturlebens stattgefunden und also sein Verhältniß zur Welt betroffen haben, und daß dieselbe erst auf das Weib und dann auf den Mann gegangen sein muß. Und so bringt er denn wirklich den ganzen Hergang des Sündenfalls, wie er denselben auffaßt, im Wege des Rückschlusses heraus, und zwar der Form nach in der allerstringentesten Weise: „sonach muß“ es so und so hergegangen sein, schließt jeder Lehrsatz. Aber wir sollten meinen, hier müßte es nun auch dem blödesten Auge deutlich werden, daß es mit dieser Systematik eitel Schein ist. Allerdings nämlich liegt in unserem dermaligen Christenstande das thatsächlich vor, daß der Lebenszustand eines Christen ein gewordener, ein durch Christum gewordener und ein anderer ist als der Lebenszustand eines natürlichen Menschen. Aber wenn es nun gilt zu erklären, wie der Mensch in diesen dem natürlichen Menschen eignenden Zustand gekommen ist, so bietet sich da mehr als eine Möglichkeit da: möglich, daß dieser Zustand durch Abfall von Gottes Willen, durch Sünde und Erbsünde so geworden ist und ist; möglich aber auch, daß er auf Stockung in der Entwickelung beruhte, daß unsere Sünde wesentlich Trägheit wäre; möglich sogar auch, daß wir im Zustande des natürlichen Menschen von Gott geschaffen wären, daß unsere Sünd-

haftigkeit Kinderkrankheit wäre. Und unser dermaliger Christenstand giebt Nichts her, was uns hülfe auszumachen, welche dieser Möglichkeiten die Wirklichkeit war und ist; sondern Gottes Wort berichtet und bezeugt uns den Hergang, und dazu sagt hernach unser christlich Gewissen sein Ja. Ist aber im Wege des Rückschlusses nicht einmal diese erste Position zu gewinnen, daß die Sünde durch Sündenfall geworden ist, so natürlich noch weit weniger die weiteren Specialitäten und Umstände des Sündenfalls. Vielmehr hat v. H. die Erzählung der Schrift vom Sündenfall, und zudem auch noch seine, wie wir sehen werden, ganz aparte Auffassung dieser Erzählung vorweg, und was er so vorweg hat, giebt er uns hier als ein in systematischem Wege Erschlossenes. Luthardt wird sagen: Ja, die Darstellung des Systems könne nun einmal nur die Form der Selbstentfaltung des Glaubens an sich tragen, so daß es scheine, als ob die einzelnen Erkenntnisse durch die eigne innere dialektische Bewegung des Glaubens gewonnen würden. Ich aber sage, daß es eben darum wissenschaftlicher Humbug ist. Am allerwenigsten aber möge man von diesem Standpunkte aus hochmüthig auf die alte lutherische Dogmatik herabsehen (Schutzschriften, 4. Stück, S. 3), als welche in ihrer Gestalt unvermögend gewesen sei, gegen die Angriffe einer dem kirchlichen Grund und Boden fremden Geistesbildung sich zu behaupten. Die alte Dogmatik hat ihre Macht über die Geister nicht durch ihre wissenschaftlichen Mängel, sondern dadurch verloren, daß dem von ihr vertretenen Inhalte, dem Worte Gottes nicht mehr geglaubt ward. Und diesen Glauben wird man nicht dadurch wiederherstellen, daß man die Geister abweist von Gottes Wort auf eine wissenschaftliche Form, die ihrem Inhalte nicht entspricht, und die etwas scheint, was sie nicht ist. Wer Gottes Worte nicht glaubt, der glaubt systematischen Deductionen d. h. Menschenkünsten gewiß nicht; und was so würde, wäre auch kein Glaube. Noch weniger wird man durch eine solche Form die christliche Wahrheit gegen unchristliche Geistesbildung schützen. Im Gegentheil, die

ungläubige Kritik wird es leicht haben, die Fehler der v. H.'schen Systematik aufzudecken; und sie wird dann sagen, daß sie mit der Form auch den Inhalt vernichtet habe, wie v. H. sagt, daß er durch die Form den Inhalt gestützt habe. Gottes Wort braucht wissenschaftliche Darstellung, aber keine Stützen, denn Stützen sind Krücken.

Der Inhalt des uns nun vorliegenden 3ten Lehrstückes giebt Zweierlei: die Lehre vom Teufel und seinem Heer, und den Sündenfall. Wir hören zunächst, was der „Schriftbeweis" über den ersteren Punkt ausführt.

Durch die Schöpfung stand der Mensch in dem Verhältnisse zu Gott, daß ihm der Geist Gottes als wirksamer Grund seiner Selbstbestimmbarkeit einwohnte. Dem sollte nun nach Gottes Willen eine Selbstbestimmung des Menschen folgen, durch welche sein Verhältniß zu Gott, in das er geschaffen war, zu seinem Verhalten gegen Gott werden sollte. Statt dessen geschah aber eine andere Selbstbestimmung des Menschen, durch welche der Mensch mit der Verwirklichung des ewigen Gotteswillens in Widerspruch gerieth. Der Beweis der Schriftmäßigkeit dieser Sätze ist durch Vergleichung der Geschichte des Sündenfalls zu liefern, nicht durch eine Erörterung der biblischen Begriffe von Sünde und Schuld. „Denn wenn anders jene Erzählung den Werth überlieferter Geschichte hat, so beruhen diese Begriffe, als welche aus jenem Erlebnisse stammen, vor Allem auf der Kenntniß desselben, und verdanken die Reinheit, in welcher sie der heiligen Schrift eignen, vor Allem dem bewahrten Zusammenhange mit den dort erzählten Thatsachen." Die Erzählung widerspricht nun zuerst der Ansicht, daß die allen späteren Menschen angeborene Sündhaftigkeit von vorn herein auch bei den Erstgeschaffenen gewesen sei, und nicht minder der, daß der Mensch schon in einem Zustande der Präexistenz gefallen sei. Vielmehr enthält sie Folgendes: Gott, sich zu dem Menschen stellend als Person zur Person, giebt dem Menschen den Befehl 1 Mos. 2, 17. vgl. 3, 22. Dabei ist Gottes Absicht nicht, daß der Mensch nicht das Vermögen des freien sittlichen Urtheils gewinnen, sondern in kindlicher Bewußtlosigkeit des Bösen bleiben soll, vielmehr nur das ist die Absicht, daß er nicht an sich selbst den Unterschied von Gut und Bös erfahren soll. In diesem Sinne soll er nicht werden wie Gott. „Denn in der unter dem Einen Gotte zusammengefaßten Geisterwelt ist Erfahrung von Gut und Bös, indem dieser Gegensatz sie scheidet in gute und böse Geister; der Mensch dagegen, welcher Einer ist, kann jene Erfahrung nur dadurch machen, daß er den Gegensatz des Bösen

gegen das Gute in sich aufnimmt." Daß er dies nicht thue, will Gott mit jenem Befehl. Dieser Befehl Gottes aber giebt nun dem Menschen Gelegenheit, ihn zu befolgen, und so „das Verhältniß zu Gott, in welches er geschaffen ist, zu seinem persönlichen Verhalten zu machen. Wenn er dann vielmehr thut, was jenem Gottesworte widerstreitet, so ist dies eine Selbstbestimmung, durch welche er nicht nur Das nicht wird, was er werden soll und kann, sondern auch mit Dem in Widerspruch tritt, als was er geschaffen ist, eine Selbstbestimmung, deren wirkender Grund nicht der ihm einwohnende Geist Gottes ist." Aber hierzu wäre es nicht gekommen, wenn diese erste Selbstbestimmung des Menschen in ihm selbst angehoben hätte; „und wir entnehmen daraus, daß er sich vielmehr hat bestimmen lassen, daß also der Anfang jenes Vorganges außer ihm, dann aber in einem der Vollbringung des ewigen Rathschlusses Gottes nur widerstreitend dienstbaren Geistwillen gelegen haben muß." Daß jene widergöttliche Selbstbestimmung der Erstgeschaffenen ihren Anfang außer ihnen hatte, zeigt die Geschichte des Sündenfalles selbst: die Schlange gab den Rath. Daß aber, was von der Schlange gesagt ist, von einem Geistwesen gilt, sagt das A. T. nirgend. Wie kommt das? „Ja, mehr noch, wie kommt es, daß die heilige Schrift überhaupt weder das Dasein böser Geister lehrt, noch wie dieselben böse geworden, sondern, wo sie geschichtliche Vorgänge auf das Wirken böser Geister zurückführt, das Dasein derselben lediglich voraussetzt?" (I. 408—418.)

In der Stelle Joh. 8, 44 ist von einem Falle des Teufels nicht die Rede. Dagegen ist 2 Petr. 2, 4 und Judä 6 allerdings von einem Sündenfall von Geistern die Rede, aber von dem 1 Mos. 6, 1 ff. berichteten: Engel, die bis dahin gut gewesen, ließen sich kurz vor der Fluth mit Töchtern der Menschen fleischlich ein, und wurden zur Strafe dafür in die finstere Tiefe in Banden gelegt, ihres Urtheils zu harren. Und 1 Joh. 3, 8 heißt ἀπ' ἀρχῆς nur „seit der Welt Anfang". (I. 418—429.) Aber auch, daß es einen Satan giebt, wird nicht eigends gelehrt, sondern vorausgesetzt. Mit dem Asasel ist nicht der Satan gemeint, noch ist 5 Mos. 32, 17. 3 Mos. 17, 7. Jes. 13, 21; 34, 14 von bösen Geistern die Rede. Wohl aber ist in dem aus der salomonischen Zeit stammenden Buche Hiob vom Satan die Rede, und zwar so, daß der Dichter die geläufigste Bekanntschaft seiner Leser mit diesem Begriffe sichtlich voraussetzt. Wie erscheint im Buche Hiob dies Wesen? Es vollzieht nicht bloß Gottes Willen, sondern Gott läßt sich auch von ihm bestimmen; sein Wille ist in sittlicher Beziehung Gott entgegen, nur sein Vermögen, seinen Willen auszuführen, ist von dem Willen Gottes abhängig; sein gottwidriger Wille aber besteht, freilich vergeblich, darin, daß der Mensch verloren gehe, und daß ihn Gott verliere.

So erscheint Satan auch Sach. 3, 1 ff. Was er thut, wird auch Gottes Thun genannt (z. B. 2 Sam. 24, 1. 1 Chron. 21, 1), denn „Gottes Wille ist es, welchem Satan dient, während er den Willen hat, etwas wider Gott zu thun.“ Woher kommt nun die Kunde von diesem Wesen? „Seit der Mensch ein Gott widerstreitendes Wollen kannte, muß er von einem in der Geisterwelt vorhandenen widergöttlichen Willen, von einem Gotte widerstreitenden Geiste gewußt haben. Auf die Ueberlieferung von dem Ursprunge der menschlichen Sünde sehen wir uns zurück verwiesen.“ Dem Wortlaut nach ist da freilich nur von der Schlange die Rede, der Erzähler berichtet eben getreu den äußerlichen Hergang. Aber es „mußte jenes Erlebniß, so wie es ein Gegenstand des Nachdenkens ward, zu der Erkenntniß führen, daß eben so, wie die Vielheit der Erscheinungen des Weltlebens auf eine Geistervielheit, auch jener Vorgang, daß die Schlange auf den Menschen zur Sünde bestimmend wirkte, auf einen Gotte widerstreitenden Willen in der Geisterwelt, auf einen widergöttlichen Geist zurückzuführen sei.“ Daraus erklärt sich denn auch, woher so selten im A. T. vom Satan die Rede ist: weil die Kunde von ihm nur „aus dem nachfolgenden Verständnisse eines geschichtlichen Begebnisses entstanden war, wartete sie noch ihrer thatsächlichen Verbürgung.“ Diese ist nun dadurch gegeben, daß der Satan um Gottes Plan an dem Menschen zunicht zu machen, Jesu persönlich erschien. Seitdem ist es nun für Jeden, der davon hört, eine „thatsächlich verbürgte Gewißheit, daß der Widerstreit gegen Gott und Das, was Gottes ist, seinen eigentlichen Sitz und Ausgangsort in einem Geistwesen hat, welches Person ist wie der Sohn Gottes.“ Auch was nun Jesus von dem Satan sagt, beruht nun nicht allein auf den Aussagen der a. t. Schrift, sondern eben auf diesem Erlebnisse. Ja, dieses Erlebniß erinnerte Jesum sogar an Etwas, wovon er in seinem vorweltlichen Zustande Zeuge gewesen war, nämlich daß damals der Satan aus dem Himmel gefallen, dem Ort, von wo Gott über die Welt herrscht, entfallen war. So versteht v. H. Luc. 10, 18. Jesus nun „stellt Alles, was geschieht und ist, unter den Gegensatz Gottes und des Satans und des Reiches des Einen und des Andern, und führt wie die Sünde so auch alles Uebel auf des Satans Urheberschaft zurück. Alles was den Menschen von der körperlichen Welt aus schädigt oder zum Bösen verreizt, das wird von bösen Geistwesen gewirkt; die Dämonischen des N. T. stehen nur in sonderlicher und nicht in ausschließlicher Weise unter der Wirkung böser Geistwesen. Und diese Geistwesen stehen unter dem Satan. Mithin, wo immer der Herr einer dem geschöpflichen Leben verderblichen Machtwirkung wehrt, wo er heilt, wo er den Sturm bedroht, da ficht er gegen den Satan. Weswegen sich auch empfiehlt, die letzte Bitte des Vaterunser auf den Teufel zu beziehen. Auch

was die Feinde Jesu wider ihn und sein Reich thun, führt Jesus auf den Satan zurück. Die Schrift „lehrt also ausdrücklich durch den Mund Christi und als von göttlichem und menschlichem Erlebnisse Christi," daß Sünde und Uebel herzuleiten sind von Einem Willen, von Einem Ich der Geisterwelt, welches eine Vielheit böser Geister unter sich hat. Doch sagt sie nicht, daß dieser Satan gefallen sei, sondern nur, daß er von Gott aus dem Himmel geworfen sei. Dasselbe, was somit Jesus vom Teufel lehrt, findet sich auch bei den Aposteln, nicht mehr noch minder: alles Böse und alles Uebel nicht bloß das ungemeine, sondern auch das gewöhnliche, wird vom Satan gewirkt. Von einem bestimmten Wohnort des Teufels ist Nichts gelehrt: Wenn Ephes. 6, 12 von bösen Geistern „im Himmel" die Rede ist, so heißt das nur, daß „sie nicht in diese oder jene Oertlichkeit der irdischen Welt eingeschränkt sind, sondern dieselbe überwalten, wie der Himmel die Erde umspannt," und dies verträgt sich nicht allein damit, daß nach Jesu Erinnerung der Teufel uranfänglich aus dem Himmel gestürzt ist, sondern auch damit, daß Satan und seine Engel nach Offenb. 12, 7—9 dereinst aus dem Himmel gestürzt werden sollen. Es hängt so zusammen: Als Satan sich wider Gott kehrte, fiel er in dem Sinne aus dem Himmel, daß er die Gemeinschaft des überweltlichen Lebens Gottes verlor, und nur noch an der Welt eine widergöttliche Thätigkeit üben konnte. Aber als es nun dem Satan gelang, den Menschen zum Bösen zu verführen, „gab ihm die Sünde des Menschen nicht nur eine neue Möglichkeit der Selbstbethätigung an der Welt, sondern auch eine neue Beziehung zu Gott, welche sich in dem Buche Hiob und in jenem Gesichte Sacharjah's darstellt. Er macht nun die Wirklichkeit der Sünde wider das Gnadenverhältniß Gottes zur Welt geltend, und diese seine Beziehung zu Gott, welche ihn zwar nicht an Gottes überweltlichem Leben, wohl aber an der Bethätigung der überweltlichen Macht Gottes als wider Gott streitendes, damit aber Gotte dienendes Geistwesen Theil haben läßt, wird ihm so lange verbleiben, so lange die Wirklichkeit der Menschheit dem gnädigen Willen Gottes über sie nicht entspricht." In diesem Sinne nun sind der Teufel und seine bösen Geister jetzt seit dem Sündenfalle „im Himmel." Dagegen, wenn die Gemeinde Jesu sich schließlich bewährt haben wird, wird der Satan mit seinen Engeln auf die Erde geworfen werden; denn da er dann die Gemeinde nicht mehr bei Gott verklagen kann, so hat dann sein jetziges Verhältniß zu Gott auch ein Ende, und er behält nur noch über die außer der Gemeinde auf Erden befindliche Sünde Macht, bis endlich die schließliche Scheidung und Welterneuerung ihm alle Macht über Gottes Welt nehmen. „Die bösen Geister sind also allerdings im Besitze himmlischer, das heißt, überweltlicher Macht, obgleich außer der Gemeinschaft himmlischer, das heißt, göttlicher

Seligkeit." Wie das, erhellt besonders aus 1 Cor. 5, 5. Die Stelle ist nicht dahin zu verstehen, daß Paulus den Sünder aus der Gemeinde ausschloß, sondern im Vertrauen auf den Herrn, der es mit seiner Macht so ausführen wird, übergiebt er den Sünder dem Satan, damit derselbe dem Sünder an seinem Fleische, an seinem sinnlich bestimmten Leben etwas thue, was ihn zur Buße führe. „Diese Wirkung soll Christus und soll andererseits Satan auf ihn üben; dem Satan wird er übergeben, daß er solches thue, und Christo wird vertraut, daß es geschehe. Also Christi Thun durch Satans Dienst ist es, so zwar, daß Satan thut, wodurch er den Sünder widergöttlich bestimme, während Christi Wille ist, ihn zur Buße zu leiten." — Auf diesen Satan nun führt sich auch der Sündenfall der Erstgeschaffenen zurück, denn darum heißt er Joh. 8, 44 der Menschenmörder von Anfang, und in der Apokalypse die alte Schlange. (I. 429—465.)

Was im Vorstehenden über den Sündenfall der Erstgeschaffenen gesagt ist, einstweilen bei Seite lassend, gehen wir auf die Lehre vom Satan und seinem Reiche näher ein. Natürlich begegnet uns an der Spitze der betreffenden Darlegung wieder die Behauptung, daß die Schrift das Dasein böser Geister nicht eigends lehre, sondern voraussetze. Anders soll es hinsichtlich Satans, als in welchem jene Vielheit böser Geister ihre Einheit hat, stehen: von ihm wird behauptet, lehre die Schrift ausdrücklich durch den Mund Christi. Wir müssen bekennen, abermal die Gründe nicht einzusehen, warum ein solcher Unterschied gemacht wird, da der Herr doch einen Lehrvortrag über Existenz u. s. w. des Teufels auch nirgend gehalten hat. Uebrigens weiß v. H. genau, woher Das, was die Schrift vom Satan und seinen Geistern sagt, ursprünglich stammt: die Erstgeschaffenen mußten, obgleich sie beim Sündenfalle nur eine Schlange sahen und hörten, durch Nachdenken zu der Erkenntniß geführt werden, daß die Verführung der Schlange auf einen Satan zurückzuführen sei; diese Frucht ihres nachfolgenden Verständnisses überlieferten sie, und aus dieser Ueberlieferung kommt Alles, was im A. T. Einschlagendes vorkommt; dann erschien Satan dem Herrn persönlich, und der Herr hatte überdem aus seinem vorweltlichen Zustande her eine Reminiscenz davon, daß der Satan einmal aus dem Himmel gestürzt sei; seitdem haben

Existenz u. s. w. des persönlichen Satan an dem Erlebniß und dem Wort Jesu ihre thatsächliche und sonstige Verbürgung. Wir notiren einstweilen auch diesen Beitrag zur Quellenkunde der Schrift.

Schon im vorigen Lehrstück hatte v. H. uns gelehrt, daß es in der Geistereinheit auch böse, dem Willen Gottes widerstreitende Geister gäbe, und daß diese Geister, obgleich ihr Wille wider Gott gerichtet ist, dennoch Gott dienstbar sein müssen. Die Frage, ob diese Geister gefallen, oder woher sonst sie böse seien, wies v. H. da noch zurück, und wir mußten daher einstweilen annehmen, daß v. H. hierüber wie die Kirche denke, obgleich wir gegen die Richtigkeit dieser Annahme durch die Aeußerung v. H.'s bedenklich werden mußten, daß diese bösen Geister so gut wie nach ihm die guten in der Einheit des Geistes Gottes zusammen befaßt seien. Jetzt beantwortet v. H. die Frage nach der einen Seite rund heraus dahin, daß die Schrift von einem Sündenfalle der bösen Geister und des Satan Nichts sage. Andererseits kommt I. 458 die Wendung vor: „Als Satan sich wider Gott kehrte, Satan ward." Darnach ist allerdings die Ansicht, als ob von Ewigkeit her ein böses Wesen bestanden habe, ausgeschlossen: Satan und seine bösen Geister sind geworden. Aber sind sie als böse Wesen geworden? oder sind sie irgend wann aus guten Wesen böse geworden? Auf diese Frage bleibt v. H. die Antwort schuldig, doch kommt Eins oder das Andere vor, was uns vermuthen läßt, daß v. H. dennoch eine Ansicht habe. Wir haben ja oben S. 498 gesehen, wie v. H. das eritis sicut deus 1 Mos. 3, 5. 22 versteht: der Mensch wird dadurch Gott gleich, daß er den Gegensatz von Gut und Bös in sich aufnimmt, denn in der unter dem Einen Gotte zusammenbefaßten Geisterwelt ist Erfahrung von Gut und Bös, indem dieser Gegensatz sie scheidet in gute und böse Geister. Also, die Geistervielheit schließt sich in Gott zusammen, auch die Vielheit der bösen Geister schließt sich mit der Vielheit der guten Geister in dem Einen Gott zusammen; Gott hat

mithin den Unterschied von Gut und Bös in sich, zwar getrennt in verschiedenen Geisterpersönlichkeiten, aber doch so sehr in sich selbst, daß der Mensch, indem er den Gegensatz von Gut und Bös in sich aufnimmt, Gott gleich wird. Jedenfalls besteht demnach der Unterschied von Gut und Bös nur in relativer, in der Einheit Gottes sich aufhebender Differenz; es ist das ein Gegensatz wie eben andere auch: wie in der sichtbaren Welt der in der Einen Natur zusammenbefaßte Unterschied von Tag und Nacht zur Existenzbasis dient für den Unterschied von Tagschmetterlingen und Nachtschmetterlingen, so wird in der höheren Welt der in der Einheit Gottes sich aufhebende Unterschied von Gut und Bös zur Basis der Existenz für die guten und bösen Geister, welche aber eben darum auch gleichmäßig unter der Einheit Gottes befaßt sind. Und besteht der Gegensatz von Gut und Bös nur in der Differenz, so ist anzunehmen, daß er auch durch Differenziirung entstand: wir wissen, wie nach v. H. die Geistervielheit dadurch entsteht, daß der Eine Geist Gottes sich in dieselbe vermannichfaltigt, entfaltet; alle Vermannichfaltigung aber geht im Wege der Differenziirung vor sich; so wird auch der Unterschied von guten und bösen Engeln bei dieser Vermannichfaltigung des Einen Geistes Gottes zur Vielheit von Geistern gerade so im Wege der Differenziirung zu Tage gekommen sein, wie der Unterschied von Feuerengeln und Wasserengeln; und das Resultat ist dann allerdings, daß der Teufel und seine bösen Engel nicht erst gut waren und später durch Abfall böse wurden, sondern daß sie gleich als böse Wesen wurden. Dies für v. H.'s Ansicht zu achten, induciren uns unläugbar seine eignen Aeußerungen.

Die Consequenz solcher Ansicht vom Satan ist freilich, daß von vornherein der Begriff der Sünde dem ethischen Gebiete stark entrückt und auf das Gebiet des Physischen verlegt wird. Ist das Böse in seinem tiefsten Existenzgrunde nicht sowohl durch die That des Abfalles als vielmehr mit dem Werden der Existenz geworden, so bleibt es auch in allen seinen Entwickelungen

mehr ein der natürlichen Beschaffenheit Anhaftendes als eine Sünde und eine Schuld. Selbst eine Krankheit, eine Unvollkommenheit des Daseins kann man es dann kaum noch nennen, wenigstens nur bei dem gegen seine Natur in das Böse verworrenen Menschen, nicht aber beim Satan. Daß nun v. H.'s Anschauungen sehr zu solchem Naturbösen hinneigen, dafür finden wir in dem Obigen noch ein weiteres Anzeichen. v. Hofmann giebt uns da auf Grund seiner Auffassung der Stellen Luc. 10, 18. Ephes. 6, 12. Offenb. 12, 7—9 eine ganze Geschichte des Satan: Derselbe stand ursprünglich, wie die Geister überhaupt, in Gemeinschaft des überweltlichen Lebens Gottes; als er aber sich wider Gott kehrte, fiel er aus dem Himmel, d. h. verlor er die Gemeinschaft göttlicher Seligkeit, und konnte nur noch an der Welt eine Gott widerstreitende Thätigkeit ausüben. Diese würde ihm aber auch zunicht gemacht sein, wenn der Mensch sich so selbstbestimmt hätte, wie Gott es wollte, als er ihn schuf. Daher war Satans Bemühen von dem Moment an, da Gott den Menschen geschaffen hatte, darauf gerichtet, daß der Mensch verloren gehe und daß ihn Gott verliere. Und dies gelingt ihm durch die Verführung im Paradiese. Seitdem nun bleibt Satan allerdings in dem Sinne vom Himmel ausgeschlossen, als er der Gemeinschaft göttlicher Seligkeit entbehrt. Aber er ist doch insofern wieder im Himmel, als er nun an der Macht Gottes über die Welt Theil behält, indem die Sünde der Menschen ihm zur Bethätigung derselben die Möglichkeit giebt. Er verklagt, schädigt u. s. w. nun die Menschen. Und diese seine Macht über die Welt wird dauern, bis die Gemeinde Jesu sich bewährt haben und die Scheidung derselben von der Welt eintreten wird. Dann hat er über die Gemeinde, und also auch über die Welt im Ganzen keine Macht mehr; dann wird er also mit seinen Engeln aus dem Himmel auf die Erde geworfen werden, um da über die von der Gemeinde geschiedenen Bösen noch Macht zu üben. Wenn aber endlich der Herr seiner verklärten Gemeinde alle Macht über die

neue Welt geben wird, wird es mit aller Macht Satans aus sein. — Diese Geschichte des Satans steht nun zuvörderst mit der Annahme, daß der Satan nach v. H.'s Meinung vermöge seiner Existenz böse sei, nicht in Widerspruch. Daß Satan sich wider Gott kehrt, fällt eben mit seinem Werden zusammen: ursprünglich, ehe er ward, war Satan wie die ganze Geistervielheit in Gott beschlossen, also auch in der Gemeinschaft göttlichen Lebens; aber als Satan ward, ward er als Böser, und kehrte sich wider Gott, wie die guten Geister zu Gott. Weiter nun aber fragt sich, was wir an dieser sehr kurz und vorsichtig gefaßten Geschichte des Satan haben. Aus der v. H.'schen Schule heraus wird wohl die auf 1 Mos. 1, 2. Hiob 38, 4—7 sich berufende Ansicht vorgetragen: vor dieser gegenwärtigen Welt und Erde sei schon eine andere gewesen, die den Geistern eingegeben war; in dieser Geisterwelt trat durch den Satan und sein Heer eine Zerrüttung ein, ihr Streit zog jene Welt in Mitleidenschaft und machte sie zum תֹהוּ וָבֹהוּ; um diese in Geisterwelt und Welt eingebrochene Zerrüttung zu repariren, schuf Gott aus dem תֹהוּ וָבֹהוּ diese Welt und den Menschen darauf; den nun aber der Satan zu seines Daseins Fristung verführte und durch jene den bösen Elementen des תֹהוּ וָבֹהוּ entwachsene Frucht verdarb. Es liegt nicht vor, wie weit v. H. diese Anschauungen theilt. Aber daß sie ihm nicht in allen Punkten fern sind, liegt doch darin vor, daß er so besonders betont, wie der Schöpfungswille Gottes wesentlich und allein auf den Menschen gehe, und wie wieder Satan die Schöpfung und das Dasein des Menschen als wider sich gerichtet auffasse und bekämpfe. Und da brauchen wir denn wohl nicht erst nachzuweisen, daß und wo in dieser Hamartiogonie dem Physischen eine den ethischen Begriff der Sünde beeinträchtigende Bedeutung eingeräumt ist; wie denn freilich jede Theosophie thun muß.

Indessen, wir wiederholen, daß wir nicht klar durchsehen, wie weit v. H. in diesen Anschauungen befangen sei. Darum möchten wir auch wünschen, daß er sich klar zur Sache aus-

spräche. Er wird dies um so mehr können, als auch hier die exegetische Grundlage keineswegs so sicher ist. Daß Satan sich wider den Menschen gerichtet habe, weil dessen Schöpfung seine eigne Existenz bedrohte, ist ein der Schrift fremder Gedanke, der nur in der ebensowenig schriftmäßigen Annahme wurzelt, als ob Welt und Alles nur um des Menschen willen da sei. Der Teufel stellt vielmehr dem Menschen nach, weil derselbe ein Werk Gottes ist, dem er Feind ist. Auch die Beziehung der Stelle Luc. 10, 18 auf eine vorweltliche Vertreibung des Satan aus dem Himmel, die Jesus in seiner Präexistenz gesehen, ist völlig unsicher, da auch kein Wort dies Erlebniß als ein vorweltliches charakterisirt, und da wir weder sprachlich noch sachlich gehindert sind, an denjenigen Sturz Satans aus dem Himmel zu denken, von welchem Offenb. 12, 7 ff. die Rede ist, und die Stelle so zu verstehen: Jesus hatte zu irgend einem nicht genannten Zeitpunkte seines Lebens im Fleische voraus im Geiste geschaut, wie Satan in Folge seines Erlösungswerkes aus dem Himmel gestürzt ward, und als nun die Siebenzig mit der Botschaft zurückkehrten, daß ihnen in seinem Namen auch die bösen Geister unterthänig seien, da erkannte er, wie sich hierin Das geschichtlich zu verwirklichen anfing, was in seinem Fortgange jenen vorausgeschauten Sturz Satans zum Endresultat haben mußte. Und v. H.'s Erklärung von 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. 1 Mos. 6, 1 ff. hat neuerlich wieder so viel Gegnerschaft erfahren, daß man sie für „fast schon anerkannt" immerhin noch nicht wird gelten lassen können. Es hat also die von v. H. gegebene Geschichte Satans noch einige schwache Punkte. Nicht minder müssen wir mit Delitzsch (Bibl. Psychol. 44) den Fall Satans in der Stelle Joh. 8, 44 recht eigends ausgesprochen finden, da nach v. H.'s Erklärung der Stelle (Satan steht nicht im Besitz der Wahrheit, weil Wahrheit ihm nicht einwohnt) die beiden mit „weil" verbundenen Sätze tautologisch denselben Gedanken enthalten würden. Aber gesetzt auch, es gäbe keine Stelle der Schrift, in der geradezu ausgesprochen wäre, daß Satan einst gut war und

böse ward, so würde dies dennoch Schriftlehre heißen müssen: wenn die Schrift lehrt, einerseits daß Gott der Gute ist und als der Gute gut schafft, was er schafft, andererseits daß das Böse Abfall von Gott ist und sündige That des Geschöpfes, und wenn sie dabei bezeugt, daß Satan ein Geschöpf Gottes, aber nunmehr böse ist, so lehrt sie damit immerhin auch, daß Satan durch Fall und Abfall böse ward, und v. H. hatte durchaus keine Ursache, von dieser Frage als von einer durch die Schrift nicht beantworteten Umgang zu nehmen.

In der Beschreibung der Machtstellung Satans begegnen uns natürlich wieder jene uns schon im vorigen Artikel bemerklich gewordenen, das Verhältniß der bösen Wesen zu Gott mißkennenden Ausdrücke: Gott „läßt sich von ihm bestimmen", heißt es; er „dient" Gottes Willen; es wird „von Christi Thun durch Satans Dienst" geredet; und nun, nachdem wir gesehen haben, daß es hinsichtlich des Ursprungsverhältnisses Satans und seiner Sünde zu Gott bei v. H. nicht klar steht, müssen uns allerdings diese Ausdrücke noch bedenklicher erscheinen. Im Uebrigen gehen wir gern auf Das ein, was v. H. über des Satans Reich und Macht, und den Gegensatz derselben gegen Gottes und seines Gesalbten Reich ausführt; ja, wir freuen uns, weil wir eine Vertiefung nicht bloß des Wissens, sondern mehr noch des Lebens davon hoffen, daß die Wissenschaft anfängt, einen Gegensatz aufzunehmen und zu durchdenken, aus welchem unsere Väter so viel sittliche Energie und geistliche Tapferkeit geschöpft haben. Um so mehr aber müssen wir auf zwei Punkte aufmerksam machen. Erstens läßt v. H. Alles vom Satan ausgehen, was den Menschen „von Seiten der körperlichen Welt" her schädigt oder verführt. Diese Beschränkung Satans auf das Gebiet der „körperlichen" Welt ist nun freilich eine Consequenz seiner Lehre von den Geistern, die ihm die hinter den Erscheinungen der körperlichen Welt stehenden persönlichen Kräfte sind; und andererseits tritt darin die immer wiederkehrende Hinneigung der Anschauungen v. H.'s zu einem Natur-

bösen heraus. Aber es dürfte auch hier das Unrichtige dieser Behauptung zu Tage kommen: als der Teufel den Herrn versucht, beschränkt er sich keineswegs auf das Gebiet der „körperlichen" Welt; und die Frommen aller Zeiten haben bezeugt, daß sie des Teufels Anfechtungen nicht allein in Versuchungen des Fleisches, sondern auch tief in ihrer Seele gespürt. Zweitens übertreibt v. H., wenn er Alles, was dem Menschen Schaden zufügt, was ihm Böses thut, und was durch ihn Böses geschieht, direct auf den Teufel und seine Geister zurückführt. Es ergiebt sich dies zwar daraus, daß v. H. die Sittlichkeit des Menschen ganz auf die begleitende innere Gesinnung beschränkt, alles in den Bereich seines Naturlebens Fallende aber durch die Geister gewirkt sein läßt; aber wir müssen es gleichwohl eine Uebertreibung nennen. Es ergäbe sich daraus, daß jedes Hagelwetter, das meine Saaten, jeder Blitz, der mein Haus vernichtet, von Satan und seinem Heer gewirkt wäre. Aber das einschlagende Schriftsubstrat trägt nicht weiter, als daß Satan in einzelnen Fällen, wo Gott es ihm läßt, auch diese Dinge wider den Menschen brauchen kann. Die Verallgemeinerung beruht nur auf dem Nichts erhärtenden Inductionsbeweise. Wichtiger noch ist dies: Nach v. H. thun wir jede Sünde, die wir thun, aus Wirkung Satans und seiner Geister; nicht bloß unser ungemeines, sondern auch unser gewöhnliches Sündigen erfolgt aus Satans Wirkung; die Dämonischen des N. T. stehen nicht in ausschließlicher, sondern nur in sonderlicher Weise unter Satans Herrschaft, und wir stehen als die in Sünde und Uebel verworrenen Menschen alle im Wesentlichen ebenso. Damit ist der Unterschied, den unsere Alten, die wohl wußten, was es um den Teufel ist, zwischen obsessio diaboli und dem gewöhnlichen Sündigen machten, verwischt. Dieser Unterschied besteht aber es ist ein Unterschied zwischen einem Menschen, der sich dem Satan ergeben hat, so daß nun Satan thut, was er thut, und zwischen einem Christenmenschen, der von einem Fehl übereilt wird. Was Letzterer sündigend thut, gehört allerdings seiner

Artung nach nicht dem Reiche Christi, sondern dem des Teufels an, aber er thut es nicht aus Satans Wirkung, sondern er selbst thut es aus der ihm noch anklebenden Sünde heraus. Und wenn man in Uebertreibung diesen Unterschied verwischt, so hat's die gewöhnliche Folge der Uebertreibungen, daß auch Das, was wahr an der Sache ist, seine Kraft verliert. Es ist hiermit wie mit der Lehre von den Wundern, von der Offenbarung: Ist Alles Wunder, Offenbarung, so ist Nichts mehr Wunder, Offenbarung; und ist alles Sündigen Wirkung einer obsessio diaboli, so ist obsessio diaboli nichts Besonderes mehr. Und daß diese Uebertreibung diese Frucht schon trägt, dafür bietet sich mir eine Wahrnehmung: die Schüler v. H.'s reden mit sehr vollen Worten von den „finstern Mächten", von dem „grauenvollen Netz" des Weltfürsten; aber ich kann an ihren frohen Sinnen, an ihren jovialen Mienen, die ich ihnen übrigens von Herzen gönne, eben nicht spüren, daß der Ernst, in welchem Paulus Ephes. 6, 12 von unserem Kampfe gegen diesen Weltfürsten redet, bereits so sehr tief bei ihnen gegriffen hätte. Und noch Eine Wahrnehmung drängt sich mir auf: Als Vilmar vor einigen Jahren ein Wort von dem Kampfe wider den Teufel redete, wollten Zeitungen und „Wissenschaft" des Hohnes kein Ende finden, denn sie wußten, dem war's ein Ernst; aber daß dem „System" bereits aus seiner Lehre von der Herrschaft des Argen üble Nachrede erwachsen wäre, habe ich bisher nicht gehört.

Das Resultat unserer Betrachtung dieses Abschnittes des Schriftbeweises ist also, daß uns die, mindestens gesagt, Unklarheit, in welcher v. H. den Ursprung des Satan und seiner Sünde läßt, als ein Symptom davon erscheinen muß, daß er den Begriff der Sünde nicht gehörig von dem Begriffe eines Naturbösen sondert. Das Weitere wird sich finden müssen, wenn wir nun den Antheil des Satan an dem Sündenfall des Menschen sehen. Nehmen wir aber erst hinzu, was das 3te Lehrstück uns von diesem Sündenfalle sagt.

Wozu nun der erstgeschaffene Mensch durch den Satan bestimmt wurde,

das besteht darin, daß er eine ihm von Gott gesetzte Schranke seines gottesbildlichen Verhältnisses zur Welt selbstwillig aufhob: Gott hatte von den Bäumen, deren Frucht der Mensch sollte essen dürfen, Einen ausgeschieden: diese Schranke seiner Herrschaft über die Welt lehrte Satan ihn als solche fühlen und überspringen. Es war ein Gegenstand der körperlichen Welt, auf welchen sich das Begehren und Thun des Menschen sündhaft richtete. „Nicht hat sich sein Wille dem Willen Gottes in der Art feindlich entgegengesetzt, daß er, was Gott wollte, darum, weil Gott es wollte, nicht wollte, oder so, daß er wissentlich das gerade Gegentheil von dem wollte, was Gott wollte." Sondern er fühlte jenes Verbot als eine Schranke, und begehrte über dieselbe hinaus die Welt zu besitzen. „Denn wenn man von dem absieht, was die Sünde wird, indem sie sich der Gnade Gottes entgegensetzt, so ist sie wesentlich Verlangen, die Welt so zu besitzen, wie Gott sie dem Menschen überhaupt oder diesem Menschen insbesondere nicht zu besitzen gegeben hat, Verlangen nach Beseitigung der Schranke seines Weltbesitzes." „Es ist nicht so, daß die Bethätigung der Sünde mit Haß gegen Gott oder mit feindlicher Abschließung des Ich gegen seines Gleiches begänne, sondern Begehren nach Dem, was Gottes Ordnung nicht will begehrt wissen, nennt der Apostel ihren Anfang. Darum bleibt nichts desto weniger wahr, daß die Sinnesart, welche hiermit gesetzt ist, sich selbst überlassen, Feindschaft wider Gott und Menschen sein muß. Aber etwas Anderes ist es, womit die Sünde anhebt, und etwas Anderes, wozu sie sofort wird." „Daher besteht auch der Weg, auf welchem Gott den sündigen Menschen zu seinem Heile wiederbringt, darin, daß er ihn erkennen läßt, wie er sich ein Uebel anstatt eines Gutes zu eigen gemacht habe, und daß er ihm ein Gut, nemlich sich selbst in Christo darreicht, damit er dasselbe lieber gewinne, als das für Uebel erkannte Gut seines Begehrens." Weiter ist aber zu merken, daß „die Sünde in Folge einer Täuschung geschehen ist, welche dem Menschen widerfahren, in Folge der Täuschung nemlich, als könne durch selbstwillige Aufhebung gottgesetzter Schranke sein gottesbildliches Verhältniß zur Welt gesteigert werden, und ferner in Verbindung hiermit, daß die Wirkung des gottfeindlichen Willens, durch welche sich der Mensch zur Sünde hat bestimmen lassen, auf das Weib des Mannes und durch das Weib erst auf den Mann gegangen ist, so zwar, daß dort die durch die Schöpfung gesetzte Unselbständigkeit des Weibes, hier die geschlechtliche Zusammengehörigkeit des Mannes mit dem Weibe den Erfolg jener Wirkung möglich machte." Die Schlange spiegelte dem Weibe vor, sie werde durch den Genuß der verbotenen Frucht der Gottheit gleich werden. „Das Weib unterlag durch eigne Schuld einer Lüge des Argen, des Mannes Schuld aber war, daß er sich durch das Beispiel des Weibes, nachdem dasselbe gegessen hatte, ohne

zu sterben, wider Gottes Verbot bestimmen ließ, es auch darauf zu wagen." Auch 2 Cor. 11, 3 und 1 Tim. 2, 14 ist gesagt, daß „es Betrug gewesen, durch welchen der Mensch verleibet worden, und daß es das Weib gewesen, welches zunächst betrogen worden." „Das Weib ist von Anbeginn, nemlich vermöge ihrer Erschaffung aus dem Manne, nicht als Adam noch ungeschieden war, des Mannes Herrlichkeit oder Verherrlichung gewesen, wie der Mann die ebenbildliche Verherrlichung Gottes. Wäre nun das Weib sündig geworden durch das verleitende Beispiel des Mannes, so würde sich in der von der Schrift bezeugten Geschichte ergeben, wie sich das Unrecht, welches der Mann an dem von ihm abhängigen Weibe begangen, an ihm gestraft habe. Wären beide zugleich durch eine und dieselbe Einwirkung verleitet worden, so hätte sich auch das Verhältniß zwischen beiden auf beiden Seiten verändert. Aber nun zeigt sich vielmehr, wie das Verhältniß des Weibes zum Manne ihr zur Strafe geworden für ihre Verführung desselben." Sie ist von da an unter der Gewalt und Vormundschaft des Mannes. So ist's unter dem N. wie unter dem A. T. „Wie aber das Weib es gewesen ist, welche der Wirkung Satans zum Verderben der Menschheit unterlag, so kommt nun auch das Heil von dem Weibe, als Maria spricht: Mir geschehe nach deinem Worte! Hat das Weib die Begierde in sich aufkommen lassen, und mit deren Befriedigung dem Manne ein verlockendes Beispiel gegeben, so ist es nun auch ein Weib, welches sich in gläubiger Demuth Gotte anheimgiebt, daß er an ihr thue, was der Menschheit aus Sünde und Tod frei helfe. Und wie der Mann vom Weibe die verbotene Frucht angenommen und ihrem Beispiele nachgethan hat, so muß nun auch die von ihm stammende Menschheit den vom Weibe kommenden Heiland annehmen, und dem Beispiele ihres Glaubens nachfolgen, vermöge dessen sie ihn empfangen hat." Dem steht auch Röm. 5, 12 nicht entgegen: „Wo es sich um Das handelt, was zwischen den beiden Erstgeschaffenen vorgegangen, da heißt es, das Weib habe zuerst gesündigt, und das Weib, nicht der Mann sei dem Betruge unterlegen. Wo es sich aber darum handelt, woher es komme, daß das menschliche Geschlecht der Sünde und dem Tode unterworfen ist, da muß der Mann genannt werden, ohne dessen Sünde die Uebertretung des Weibes nur Sünde eines Einzelwesens geblieben wäre. Der Eva steht Maria gegenüber, dem Adam Christus. Weder die Sünde des Menschengeschlechts ist durch Eva gesetzt, noch das Heil desselben durch Maria. Aber der Fall Adams hat Eva's Uebertretung zu seiner Voraussetzung, und der Glaube Maria's ist der Weg gewesen, auf welchem Christus in die Welt gekommen." (I. 465—474.)

In Folge der Sünde ward der Mensch aus einem Gegenstande der Liebe Gottes ein Gegenstand seines Zornes, und gerieth in eine durch seine

Natur vermittelte persönliche Abhängigkeit von dem in der körperlichen Welt wirksamen, auf deren Auflösung zielenden gottfeindlichen Willen. Denn sie wurden ihrer Nacktheit inne und schämten sich. Damit erfüllt sich die Verheißung der Schlange: sie wurden des Unterschiedes von Gut und Schlimm inne. „Gut und Schlimm, nicht Gut und Bös, übersetze ich, um von vorn herein den Irrthum abzuwehren, als bezeichne טוֹב וָרָע einen sittlichen Gegensatz." „Denn ein fruchttragender Baum ist es, welcher nach diesem Gegensatze benannt, und ein Uebel, der Tod, ist es, welches als die Folge des Essens seiner Frucht bezeichnet wird." „Das Uebel, welches ihm durch das Essen der Frucht widerfährt, bringt ihm den Gegensatz von Gut und Schlimm zur Kenntniß. Da nun die Menschen an dem Leben, in welches Gott sie geschaffen hatte, ihr Gutes besaßen, werden sie den Gegensatz von Gut und Schlimm inne werden, wenn ihnen der Tod widerfährt." Aber sie starben nicht, sondern gewannen neue Erkenntniß; freilich eine traurige Erkenntniß: „Sie wurden inne, heißt es, daß sie nackt waren. Daß damit die geschlechtliche Blöße gemeint ist, lehrt der Fortgang der Erzählung. Die Nacktheit ward ihnen also für ihr geschlechtliches Verhältniß zur Blöße; sie fingen an, als Mann und Weib sich vor einander zu schämen." „Empfindung einer Unwerthheit des Leibes in seiner geschlechtlichen Bestimmtheit ist dem verbotenen Genusse gefolgt, durch welchen also eben auf die geschlechtliche Bestimmtheit des Leibes eine Wirkung geschehen sein muß, deren Empfindung sich als Scham äußerte. Die Frucht wirkte unmittelbar eine Verderbniß des Leibes, insofern er der Fortpflanzung dient, und zwar vermöge einer ihr selbst beiwohnenden Eigenschaft, wie von dem Lebensbaume die Möglichkeit ausgesagt ist, daß er auch das sündig gewordene Leben zu einem unaufhörlichen mache. In Folge dieser Wirkung wissen jetzt Mann und Weib, was sie an der Reinheit ihres für geschlechtliche Gemeinschaft geschaffenen Leibes für ein Gut gehabt haben, indem sie das Gegentheil davon inne werden. Der Baum des Erkennens von Gut und Schlimm hat seine Eigenschaft, um deren willen sie Gott vor ihm gewarnt hatte, an ihnen bewährt. Daß diese Wirkung der genossenen Frucht auf die leibliche Natur des Menschen in derselben Weise, wie alle verderbliche Wirkung, den Argen zu ihrem Urheber hatte, bedarf hier keines Beweises mehr. Jener Baum des Erkennens von Gut und Schlimm war nicht etwa bloß sonderlich geeignet, die Menschen an ihm zu prüfen, sondern auch in einziger Weise dazu geeignet, daß der Arge solche die leibliche Natur der Menschen verderbende Wirkung durch ihn übte. Indem sich die Menschen der durch ihre Weltgemeinschaft vermittelten Wirkung des Argen auf ihr Personleben ergaben, und dadurch in ihrem persönlichen Verhalten gegen Gott sittlich böse wurden, haben sie zugleich mittelst der genossenen Frucht eine Wirkung

des Argen auf ihr Naturleben erlitten, welche dasselbe, da anhebend, wo es durch die Schöpfung des Weibes ein gattungsmäßiges geworden war, zu einer Stätte des weltauflösenden Uebels machte." Daher ist der Satan der Menschenmörder von Anfang. „Nur eine Bezeichnung derselben Thatsache nach einer anderen Seite ist es, wenn wir sagen, die Menschen seien damit, daß sie sündigten, aus Gegenständen der Liebe Gottes Gegenstände seines Zornes geworden. Denn da Satans Thun, obgleich es widergöttlich gemeint ist, doch immer dient, den Willen Gottes zu vollbringen, so ist es auch Gottes Wille gewesen, daß Satan jene weitererbende Wirkung auf die leibliche Natur des Menschen übte. Gottes Zorn hat ihnen dies widerfahren lassen, daß sie sich vor einander und jedes vor sich selbst schämen mußten: sie konnten sich daher auch nicht schämen, ohne sich vor Gott zu fürchten." „Dieser Zorn Gottes ist nichts Anderes, als was der Name besagt, nämlich die feindliche Richtung des sich selbst bejahenden Schöpfers gegen das ihn verneinende Geschöpf." (I. 474—480.)

Wie geschah es nun, daß die Sünde der Erstgeschaffenen nicht sofort auch die volle Bethätigung des Zornes Gottes zur Folge hatte? „Gott hat, um seinem ewigen Liebesrathschlusse die Verwirklichung zu sichern, eine Möglichkeit gottwidriger Selbstbestimmung des Menschen zuvor geordnet, durch deren Verwirklichung die Vollendung der Menschheit zur vollkommenen Gottesgemeinschaft nicht unmöglich wurde. Die von der biblischen Erzählung berichteten Umstände, unter denen es zur Sünde kam, werden dem zur Bestätigung dienen. Sie sagt erstlich, daß Gott mit den anderen Bäumen des Gartens auch den des Erkennens von Gut und Schlimm hat wachsen lassen. Damit hat er aber dem Menschen einen Gegenstand gesetzt, auf welchen sein Begehren in der Art gerichtet werden konnte, daß seine Sünde nicht Empörung der Bosheit ward, sondern ungöttliche Aneignung von Gottgeschaffenem. Sodann sagt sie, daß Gott das Weib geschaffen, weil es dem Menschen nicht gut war, allein zu sein. Damit hat er aber auch die Möglichkeit eröffnet, daß der Mensch durch Täuschung zur Sünde verführt werden konnte. Endlich ist die Schlange, welche dem Argen zur Verführung des Menschen dienen mußte, ein Geschöpf Gottes, welches der Arge nicht ohne Gottes Willen mißbrauchen konnte, wie denn überhaupt keine Wirkung desselben denkbar ist, welche ohne Gottes Willen geschähe. Gott hat also der menschlichen Sünde diejenige Möglichkeit geordnet, innerhalb deren sie nicht gleich Feindschaft wider Gott war, und darum auch nicht gleich das Ende der mit der Schöpfung begonnenen Geschichte mit sich brachte." (I. 480.)

Wie wir hören und sehen, beschränkt sich v. H. im Obigen

lediglich auf die Geschichte des Sündenfalls, das zur Seite liegen lassend, was die Schrift sonst von Sünde und Schuld sagt. Denn, meint er, die Erstgeschaffenen haben die Geschichte ihres Falles überliefert, und was die Schrift weiterhin von Sünde und Schuld weiß, beruht meist auf dieser Ueberlieferung, und verdankt meist dem Zusammenhange mit dieser seine Reinheit. Eine Zusammenstellung der biblischen Begriffe von Sünde und Schuld kann uns also nicht weiter bringen, als die Betrachtung der Geschichte des Sündenfalls. Freilich möchte nicht viel dabei herauskommen, wenn man sich begnügen wollte, die biblischen Bezeichnungen für Sünde und Schuld zusammenzustellen, und etymologisch und synonymisch zu besprechen, wie das wohl geschehen ist. Aber das ist eben doch nur Mangelhaftigkeit der Behandlung. Im Uebrigen hat doch Gott im weiteren Verfolge gegenüber der menschlichen Sünde sein Gesetz geoffenbart, und seinen heiligen Sohn leben, lehren und leiden lassen, durch welches Alles das Wesen und die Schuld und damit auch der Ursprung der menschlichen Sünde in immer klareres Licht gesetzt sind: so gewiß am Ende des N. T. kein anderer Begriff von der Sünde als im Anfang des A. T. zu finden ist, so gewiß schließt das nicht aus, daß nicht das offenbarende Wort Gottes auch über diesen Punkt je länger desto größere Klarheit geben sollte. Und wie gut es gewesen wäre, wenn sich v. H. bei seiner Betrachtung des Sündenfalls mehr von den biblischen Begriffen von Sünde und Schuld hätte leiten lassen, werden wir sehen.

Die Tendenz v. H's in der vorstehenden Darlegung giebt sich dem ersten Blick. Zwei Fragen liegen vor: wie war es möglich, daß der Mensch in Sünde fiel? und wie war es möglich, daß Gott den Menschen, da er gesündigt, trotz seines Wortes 1 Mos. 2, 17 nicht sterben ließ? Da will nun v. H. erklären, wie beides möglich war; er will die Gründe angeben, warum es so kam, die Entwickelung aufzeigen, welche dies Resultat hatte. Und da ist denn nur zu sagen, daß schon dies

Beginnen von vorn herein ein Abweg ist. Die Sünde ist das schlechthin Unvernünftige, Grundlose, Unnatürliche, Willkürliche und darum im letzten Grunde Unerklärliche: so weit sich in dem Thun des Sünders noch vernünftiger Grund, natürliche Entwickelung aufweisen läßt, sündigt er nicht. Und eben so ist es mit der Gnade: Gnade ist grundlose Barmherzigkeit, Wunder der Barmherzigkeit, ohne alle Ursach und gegen alle Ursach sich erbarmende Barmherzigkeit: so weit der Barmherzige an dem Gegenstande seiner Güte noch Grund und Ursach findet sich über ihn zu erbarmen, ist sein Erbarmen nicht Gnade, sondern Liebe gegen den Liebenswerthen; es ist nicht Gnade, sich über den unschuldig Leidenden erbarmen; aber über den, der mit vollstem Recht in seinem wohlverdienten Elend sitzt, wider alles Recht und ohne alle Ursach aus grundloser Liebe sich erbarmen ist Gnade. So weit man daher in den Ursprüngen der menschlichen Sünde und der göttlichen Gnade Entwickelung aufzuzeigen, ihre Möglichkeit ursächlich zu erklären versucht, negirt man gerade Das, was in der Sünde die Sünde, und in der Gnade die Gnade ist. Sehen wir nun zu, wie diese Sätze sich an unserem System bewahrheiten.

Wir kennen bereits aus unserem vorigen Artikel her die Ansicht v. H.'s vom Urstande des Menschen: er stand, ehe es zum Sündenfall kam, nicht in einem Stande der Heiligkeit und Seligkeit, sondern in dem der Indifferenz; der Geist Gottes war in ihm, aber nicht so, daß er ihn sittlich bestimmt hätte, sondern nur so, daß er ihn leben machte und ihm die Möglichkeit gab, sich selbst zu bestimmen. Diese Selbstbestimmung sollte nach Gottes Willen so geschehen, daß der Mensch sich von dem Geiste Gottes bestimmen ließ und so in Gottes Wege eintrat, konnte aber auch in entgegengesetzter Weise erfolgen, und war bisher noch nicht geschehen. Da gab Gott das Verbot 1 Mos. 2, 17. Mit diesem Verbot bezweckte Gott nicht, daß der Mensch in Kinderunschuld bleiben, den Unterschied von Gut und Bös gar nicht erfahren, sondern nur, daß er ihn nicht an sich selbst

erfahren sollte: als ein außer ihm Seiendes sollte der Mensch das Böse kennen lernen, aber nicht es in sich selbst hinein nehmen, nicht es zu seinem Eignen machen. Der Mensch aber entnahm aus diesem Verbot Anlaß, zum ersten Male in seinem Verhältnisse zu Gott, und zwar wider Gottes Wunsch und Willen sich selbst zu bestimmen. So leitete sich, nicht nach der Schrift, sondern laut Dem, was v. H. zwischen den Zeilen der Geschichte des Sündenfalls liest, der Sündenfall ein. Was nun dogmatisch gegen diesen dem Erstgeschaffenen zugeschriebenen Stand der Indifferenz zu sagen ist, haben wir bereits im vorigen Artikel gesagt. Hier aber ist hinzuzufügen, daß nach v. H.'s eigenen Voraussetzungen der Hergang so nicht gewesen sein kann. Der Apfelbiß kann unmöglich die erste Selbstbestimmung des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott gewesen sein. Derselbe erfolgte doch nicht unmittelbar nach der Schöpfung des Menschen, ja nicht einmal unmittelbar nach der Schöpfung des Weibes, sondern zwischen letzterer und 1 Mos. 3, 1 liegt jedenfalls eine Zwischenzeit. Und der Mensch, der nach v. H. so klug und weise war, daß seine penetrante Weltanschauung sich ihm in eine wahrheitsgetreue Kosmogonie umsetzte, sollte in dieser Zwischenzeit, wie kurz sie auch war, Nichts gethan haben? nichts in ihr gethan haben, was eine sittliche, eine sein Verhältniß zu Gott ergreifende Selbstbestimmung einschloß, obgleich der erwachsene Mensch auch das Geringste, auch das Essen und Trinken nicht ohne sittliche, nicht ohne sein Verhältniß zu Gott ergreifende Selbstbestimmung thun kann? Vielmehr ist nur Zweierlei möglich: Entweder der Mensch hat sich schon vor 1 Mos. 3, 1 wider Gott bestimmt, und der Apfelbiß ist nicht seine erste Sünde gewesen, oder er hat sich vorher nach Gottes Willen bestimmt und in Gottes Wegen gewandelt. Ersteres widerstreitet der Schrift. Letzteres aber ist in der That laut der Schrift der Fall gewesen, denn mit Dem, was der Mann 1 Mos. 2, 23 f. vor dem Sündenfall sagt, tritt er mit sittlichem Urtheil nicht bloß in das rechte Verhältniß zu seinem Weibe, sondern zugleich

auch in die Wege ein, die Gott mit ihm geht. Folglich ist es nicht bloß nach v. H.'s eignen Voraussetzungen unwahrscheinlich, sondern überdem geradezu schriftwidrig, daß der Mensch aus dem Zustande der sittlichen Indifferenz in den Sündenfall gegangen sein sollte, sondern er hat jedenfalls erst gut gedacht und gehandelt, und nachher böse.

Des Weiteren faßt nun v. H. aus der Geschichte des Sündenfalls drei Momente heraus, um den Ursprung der Sünde zu erklären. Zuerst legt v. H. darauf Gewicht, daß diese Selbstbestimmung, durch welche der Mensch in Sünde gerieth, nicht in dem Menschen selbst anhob, sondern daß er dazu durch Verführung, Täuschung kam. Hätte, meint er, diese Selbstbestimmung in dem Menschen selbst angehoben, so würde sie jedenfalls einen bessern Ausgang genommen haben; nun aber unterlag er der List und Lockung. Auch würde, wenn diese Selbstbestimmung des Menschen zum Bösen in dem Menschen selbst angehoben hätte, der Mensch ja damit gleich Gott verneinend gegenüber getreten, und damit auch sofort vernichtet sein; nun aber, da diese Selbstbestimmung zum Bösen nicht in dem Menschen selbst erfolgte, sondern ihm von außen kam, blieb der Mensch leben, denn nun war's damit so bös nicht. Mit dem Factum, daß der Mensch durch des Teufels List verführt ist, hat es ja nun seine unbestreitbare Richtigkeit, aber alle daraus gezogenen Consequenzen sind unrichtig. Die Selbstbestimmung als solche hebt immer in dem Menschen an; sie erfolgt niemals ohne einen Anlaß von außen, der den Menschen zur That auffordert, aber sie geschieht dann immer in dem Menschen selbst als seine alleineigne That; und das ist auch bei der Verführung der Fall, welche eben auch nur ein Anlaß ist wie ein anderer. Wäre es anders, so könnte nicht die nemliche Verführung, welche dem Einen Anlaß zum Falle wird, dem Anderen Anlaß zur Bewährung werden. Dann aber darf man nicht einen Unterschied machen zwischen solchen Selbstbestimmungen, die im Menschen selbst anheben, und solchen, zu denen er von außen be-

stimmt wird; noch darf man zwischen solchen Sünden, die der Mensch aus sich selbst thut, und solchen, die er in Folge von Verführung und List thut, unterscheiden. Am wenigsten aber darf man dann die aus Verführung gethane Sünde leichter achten als die ohne solchen Anlaß gethane, und darf also auch nicht sagen, daß Adam darum vom Tod verschont blieb, weil er nicht aus sich selbst, sondern aus Verführung sündigte. Und endlich darf man nicht die Verführung so mächtig denken, daß der Mensch sich durch sie bestimmen lassen mußte, und darf also auch nicht sagen, daß es mit Adam nicht so weit gekommen sein würde, wenn er sich in sich selbst und nicht in Folge von Verführung bestimmt hätte; denn dabei wäre Zweierlei vergessen: daß Gott selbst jetzt Niemanden über sein Vermögen versucht werden läßt, und daß der Mensch sich eben nicht soll verführen lassen. Kurz, daß der Mensch in Folge von Teufelsversuchung fiel, hat wohl die ernste Bedeutung, daß vermöge dieses Ereignisses die Sünde in dieser Welt in geschichtlich lebendigem Zusammenhange steht mit der Sünde in jener Welt, aber dient nicht zur psychologischen Erklärung des Falles Adam's; und die Art wie v. H. dies Factum wendet, dient ebenfalls nicht, das Wie und Warum der Uebertretung Adam's zu construiren, sondern lediglich dazu, die Bedeutung dieser Uebertretung abzuschwächen, ihr den Charakter des Abfalles, des Falles, der Schuld zu nehmen. Consequenter Weise spricht auch v. H. niemals von dem „Falle" Adam's.

Aber v. H. verbindet hiermit sofort das Zweite, daß die Verführung Satans zuerst auf das Weib, und so auf den Mann übergegangen ist. Wäre der Mensch, meint er, noch geschlechtlos gewesen, so wäre er bei seiner Erkenntniß der Welt solcher Verführung mittelst einer Baumfrucht nicht zugänglich gewesen. Aus demselben Grunde würde Satan es auch nicht erreicht haben, wenn er zugleich Mann und Weib in ihrer durch die Schöpfung gesetzten Gemeinschaft vorgenommen hätte. Aber Satan benutzte die Geschiedenheit des ursprünglich Einen Men-

schen in zwei, und wendete sich an Einen nach dem Anderen. Und zwar wendete er sich zuerst an das Weib, die durch die Schöpfung gesetzte Unselbständigkeit desselben benutzend. Und als er diese schwächere Hälfte übermocht hatte, zog wieder den Mann die geschlechtliche Zusammengehörigkeit mit dem Weibe, diesem zu folgen. Daher denn auch das Weib von der Folge betroffen ist, daß sein Verhältniß zum Manne einseitig geändert, daß es unter Gewalt und Vormundschaft des Mannes gerathen ist. Das Factum, daß erst das Weib und dann der Mann mittelst des Weibes verführt ist, ist ja wiederum richtig. Aber was v. H. in dies Factum hineinlegt, ist erstens nur die Weiterführung der theosophischen Phantasieen, die wir bisher schon kennen gelernt haben: wie die Differenziirung des Geistes Gottes in die Geistervielheit der Punkt ist, an welchem der Gegensatz von Gut und Bös in die obere Welt eintritt, so ist die Differenziirung des geschlechtslosen Menschen in Mann und Weib der Punkt, auf welchem das aus der oberen Welt in die Menschenwelt eintretende Böse einsetzt. Darum wies uns auch v. H. bei der Schöpfung des Weibes sofort auf den Sündenfall hin. Aber das Böse hat damit auch gleich das Moment eines Naturbösen wegbekommen, ist dadurch von vorn herein zu dem Naturleben, näher zum Geschlechtsleben in eine Beziehung gesetzt, deren Consequenzen uns noch vielfach entgegentreten werden. Aber abgesehen von diesem Theosophem, das ja so grundlos ist wie das von der Geschlechtslosigkeit des Urmenschen, ist noch ein Zweites in Anspruch zu nehmen: Es ist völlig fehlsam, wenn v. H. das Weib als unselbständig, sittlich unselbständig darstellt, so daß es einer Täuschung und Verführung nicht zu widerstehen vermochte. Das Weib ist zwar die schwächere Hälfte, die sich dem Manne anschmiegende, oder wie man es sonst ausdrücken mag, aber sittlich selbständig, sittliche Persönlichkeit, in seiner Lebenssphäre sittlich frei ist es gerade so gut wie der Mann. Wenn jetzt seine Unterwürfigkeit unter den Mann hie und da zur sittlichen Unselbständigkeit ausartet, so

ist das eben, wie v. H. richtig ausführt, Folge davon, daß die Sünde sein Verhältniß zum Manne alterirt hat. Und wenn nun gar v. H. es so darstellt, als ob Eva wegen ihrer Unselbständigkeit dem Teufel, Adam wegen seiner geschlechtlichen Zusammengehörigkeit dem Weibe hätte halbwegs folgen müssen, so gilt dagegen, was wir oben wider die von v. H. dem Factum der Verführung gegebene Wendung gesagt haben: das erklärt nicht, warum und wie die Menschen fielen, aber es mindert die sittliche Schwere ihres Falles ab.

Einschaltungsweise machen wir auf die Parallele aufmerksam, die v. H. zwischen der Eva und der Maria zieht, bis zu einer förmlichen Apotheose der Maria fortschreitend. Aehnliche Aeußerungen finden sich auch weiterhin, z. B. II. 128: „Das Leben Jesu beginnt mit einer Empfängniß, welche nichts Anderes als eine That des Glaubensgehorsams menschlicher Seits und Wirkung des heiligen Geistes göttlicher Seits ist." Wir haben hier ein recht schlagendes Beispiel, wohin man kommt, wenn man mit v. H. den Menschen zum Coefficienten des Werks und der Offenbarung des Heils macht, wenn man die Heilsthatsachen begreift als Ergebnisse göttlicher That „einer Seits" und menschlicher That „anderer Seits". Bisher haben wir geglaubt, die Erscheinung des Sohnes Gottes habe schlechthin nur Eine Seite, sei ganz und gar allein der Gnade Gottes Werk, und die niedere und geringe Magd Maria habe dabei nur die Bedeutung der passiven Werkzeugschaft, so daß sie wohl ein leuchtend Exempel selbstentsagender Demuth, aber nicht durch sich selbst und ihren Glauben eine Mitursächerin des Heils sei, welches vielmehr im Fleische erschienen sein würde, auch wenn Maria nicht geglaubt hätte. Hier nun, auf daß Alles gottmenschlich werde, und zwar gottmenschlich nicht in dem Sinne, daß das Göttliche sich in das Menschliche herniederbegab, sondern gottmenschlich in dem Sinne, daß sich Alles aus menschlichen und göttlichen Factoren zusammenwob; — hier nun hören wir, daß das Kommen des Herrn ins Fleisch anderer, mensch-

licher Seits eine Glaubensthat der Maria gewesen ist, daß Maria eine parallele Stellung zum Kommen des Heils, wie Eva zum Kommen des Verderbens in die Welt einnimmt. Aber man braucht dann auch mit dieser geistreichen Parallele nur Ernst zu machen, sie zu vollziehen, so kommt das Haltlose derselben zu Tage; es kommt dann so zu stehen, daß Maria und Christus zum Werden des Heils zusammen gehören, wie Eva und Adam zum Werden des Verderbens, ja daß der rechte Anfang des Heils in der Frömmigkeit der Maria zu suchen ist, wie der Anfang des Verderbens in der Lüsternheit Eva's. Daher denn auch bereits ein Dichter im Hallischen Volksblatt die lutherische Kirche wegen Vernachlässigung der Maria zur Rede gestellt, und zur Besserung ermahnt hat. Wenn v. H. wüßte, wie diese seine Geistreichigkeiten ohne Wahrheit auf seine Schüler wirken, wie sie ihnen für ihr eigenes Herz den Geschmack an der einfachen Gotteswahrheit verderben, und sie unfähig machen der Gemeinde mit dem schmucklosen, aber allein nahrhaften Lebensbrod zu dienen — er würde sie weit, weit von sich thun, und recht nüchtern werden.

Namentlich aber legt v. H. drittens auf den Umstand, daß die Sünde mit dem Apfelbiß, also mit dem Begehren eines irdischen, weltlichen Guts angefangen hat, so großes Gewicht, daß er von hier aus zu einer totalen Umkehrung der kirchlichen Anschauungen von der Sünde und ihrem Ursprunge kommt. Der Mensch, sagt v. H., stand in seinem Verhältnisse zu Gott indifferent. Nun aber schied Gott von den Bäumen des Gartens, die er ihm zum Genusse gab, einen aus. Damit richtete Gott dem Menschen eine Schranke seines gottesbildlichen Verhältnisses zur Welt auf: der Mensch war gesetzt, daß er Herr der Erde sein sollte, wie Gott Herr der Welt überhaupt, und dies Herrschaftsverhältniß bekam eine Schranke an dem ausbeschiedenen Baum. An diese Schranke knüpfte nun Satans List an, lehrte sie den Menschen als Schranke fühlen, spiegelte ihm vor, daß er sein Herrschaftsverhältniß zur Welt erweitern,

Gott ähnlicher werden werde, wenn er diese Schranke überspringe; und der Mensch that es. So geschah es, daß die Sünde als das Begehren eines der körperlichen Welt angehörigen Dinges, daß sie im Bereiche des Verhältnisses des Menschen zur Welt anfing. Und dies ist von den wichtigsten Folgen gewesen. Hätte die Sünde damit angehoben, daß der Mensch sich in seinem Verhältnisse zu Gott wider Gott bestimmt, seinen Willen dem Willen Gottes direct entgegen gesetzt hätte, so hätte die Sünde als Feindschaft gegen Gott angehoben, und dann hätte der Mensch sterben müssen, und nicht für eine Gnade gespart werden können. Nun aber hat die Sünde nicht so, sondern damit angefangen, daß der Mensch sich in seinem Verhältniß zur Welt unrichtig bestimmte: nicht Gottes Willen zu verneinen lag ihm an, er wollte nur ein irdisch Gut mehr haben, nur sein Herrschaftsgebiet über die Welt erweitern. Freilich war damit eine Richtung eingeschlagen, die den Menschen im Verfolge zur Feindschaft gegen Gott, zur bewußten Entgegensetzung seines Willens gegen Gottes Willen bringen mußte. Aber dies war eben nicht der Anfang, sondern das Resultat der weiteren Entwickelung in der Sünde. Erst als nun Gott dem sündigen Menschen mit der seine Bekehrung suchenden Gnade gegenüber trat, ihm seinen Willen im Gesetze ausdrücklich aussprach, ihm persönlich in seinem Sohne entgegen kam, da erst ward bei Denen, die ungehorsam und ungläubig Gott verwarfen, die Sünde Feindschaft gegen Gott. Der Anfang dagegen war nur, daß den Menschen nach einem körperlichen Dinge mehr gelüstete, und das war eben so schlimm nicht, daß Gott den Menschen nicht hätte leben lassen und auf eine Gnade sparen können. Das ist v. H.'s Hamartiogonie. Es ist nun nicht schwer, den Irrthum nachzuweisen, auf dem sie beruht. Wir brauchen nicht auf die Künsteleien einzugehen, mit denen v. H. (man vergleiche z. B. was er II. 349 zu Röm. 5, 10 sagt) sich die ihm entgegenstehenden Schriftausdrücke vom Halse zu schaffen versucht; der Gegenbeweis, zu welchem jedes menschliche Gewissen Ja

sagen muß, liegt in der Geschichte des Sündenfalls selbst vor. Allerdings nemlich erfolgte die erste Sündenthat im Verhältnisse des Menschen zu der körperlichen Welt, als Begehrung ihres Gutes. Aber dies Gut war dem Menschen verwehrt, durch ausgesprochenen Willen Gottes verwehrt. Ehe also der Mensch nach diesem Gut gelüstete und griff, mußte er zuvor innerlich seinen Willen dem Willen Gottes entgegen setzen, mußte er zuvor mit Gott brechen, und mußte dies auch bewußter Weise thun, da er wußte, was Gott ihm verboten hatte. So aber fing seine Sünde innerlich mit dem Abfall von Gott, mit der Feindschaft wider Gott an, und erst aus dieser erfolgte die Thatsünde, daß er nach der Welt Gut griff, welche Thatsünde ohne jenen inneren Abfall völlig unmöglich war. Ja, so geht es noch immer bis heute: wo immer der Mensch in der Welt Sünde thut, da ist's, weil er näher oder ferner zuvor innerlich von Gott gefallen und wider Gott gerichtet ist; denn ursprünglich hängt das sittliche Geschöpf lebendig an seinem Schöpfer, und kann, so lange dieser Zusammenhang bewahrt ist, auch in seinen anderweiten Verhältnissen nicht wider seines Schöpfers Willen thun. Diese einfache Wahrheit macht v. H.'s Anschauung von Ursprung und Entwickelung der Sünde zunicht. Darum aber befindet sich auch die Anschauung v. H.'s in einem folgenschweren Gegensatze zu den kirchlichen Anschauungen von diesen Dingen. Nach letzteren hat ein im Stande der Heiligkeit und Seligkeit stehender, mit Gott lebendig geeinter Mensch sich innerlich von Gott gerissen, in unbegreiflicher Verblendung gegen seines Gottes ausdrückliches Wort seinen Willen vom Willen Gottes gelöst, und ist so zu der Thatsünde, zum Ueberspringen göttlicher Schranke auch in seinem Weltleben gekommen. Da hebt die Sünde mit der Feindschaft gegen Gott an, und Thatsünde und gestörtes Weltleben sind ihre Consequenzen. Bei v. H. läßt ein zu Gott indifferent stehender Mensch sich vom Teufel belisten, greift nach einem Dinge dieser Welt, und kommt so, da er es eigentlich nicht haben soll, unversehends wider Gott

zu stehen, ja des Weiteren wohl gar unter Umständen in Feindschaft mit Gott. Da fängt die Sünde als niedere, im Weltleben begangene Thatsünde an und wird im letzten Stadium ihrer Entwickelung Feindschaft gegen Gott. Also, wo die kirchlichen Anschauungen einsetzen, da hört v. H. auf; und wo letzterer aufhört, da setzen erstere ein; und Eins ist das gerade Gegentheil des Anderen. Der weitere Unterschied beider ist dann, daß v. H.'s Hamartiogonie der unerleuchteten Vernunft sehr eingänglich ist, weil nach ihr Alles recht genetisch entwickelt scheint, und weil sie für die Begriffe des Falles, des Abfalles, der Gottesfeindschaft keinen Raum läßt, und die Begriffe der Sünde und des Bösen abschwächt; daß dagegen die kirchlichen Anschauungen schwere Worte zur Buße und damit zum ewigen Leben darreichen.

Wo keine Erkenntniß der Sünde ist, da ist auch keine der Erlösung; wo die Sünde nicht Fall und Abfall ist, da ist auch das Heil nicht Gnade; und wo die Sünde nicht mit der Feindschaft gegen Gott anhebt, da hebt auch die Erlösung nicht mit der Versöhnung an. Das hält immer Schritt. Um gleich hier die Wirkung bemerklich zu machen, welche v. H.'s Hamartiogonie auf seine Soteriologie nothwendig haben muß, erinnern wir an die oben mitgetheilte Stelle, wo v. H. Sündenfall und Erlösung parallelisirt: wie Satans Täuschung dem Menschen ein Gut vorhielt, und ihn damit verlockte, statt eines Gutes ein Uebel zu ergreifen, so hält Gott dem Menschen auch ein Gut hin, nemlich sich selbst in Christo, damit er dasselbe lieber gewinne als jenes irrthümlich für ein Gut gehaltene Uebel. Dem entsprechend werden wir z. B. I. 214 belehrt, daß wir den Begriff des *ἀποκαταλάσσειν* nicht etwa als eine Versöhnung Feindlicher, sondern als ein Wiederbringen aus einer Entfremdung zu fassen haben. Kurz, indifferent ist der Mensch zur verbotenen Frucht, und so wider Gott zu stehen gekommen, als ihm der Teufel ein Weltgut vorhielt; und wenn ihm nun Gott nur ein himmlisch Gut vorhält, so erkennt er seinen Irrthum,

und stellt sich wieder zu Gott; denn was dazwischen liegt, die Schuld, kennen wir nicht.

Dieselben Argumente, durch welche v. H. darzuthun sucht, daß die Kluft zwischen dem Zustande vor der Sünde und dem nach derselben nicht zu groß sei (I. 409), müssen ihm nun auch ganz folgerichtig dienen zu erklären, wie Gott den Menschen troß seiner Sünde leben und Gnade sehen lassen konnte: Wenn der Mensch in Folge von Verführung, vermöge seiner Trennung in Mann und Weib, nicht aus Feindschaft gegen Gott, sondern bloß aus Gelüst nach einem Weltgut sündigte, so war's ja so schlimm nicht; und wenn's so schlimm nicht war, so hatte ja Gott des Menschen Verhältniß zu ihm nicht gleich als verneint anzusehen, und ihn dem Tode zu geben. Ja, die Sache lag sogar noch besser für den Menschen. Gott hat ja selbst jenen verbotenen Baum gesetzt, und damit selbst die Möglichkeit gemacht, daß die Sünde des Menschen sich nicht auf Gott, sondern auf die körperliche Welt richtete; Gott hat auch selbst das Weib, die Versucherin geschaffen, und so selbst möglich gemacht, daß die Täuschung gelang; Gott hat auch selbst die Schlange geschaffen, die der Teufel gebrauchte, und selbst dem Teufel die Macht gegeben den Menschen zu versuchen, also selbst möglich gemacht, daß die unglückliche Selbstentscheidung nicht in dem Menschen selbst anhob. Also, Gott selbst hat möglich gemacht, daß die Sache diesen Verlauf nahm. Denn Gott wollte, daß der Mensch Gottes werde, und schuf zu dem Zweck den Menschen; zugleich aber gedachte er der Möglichkeit, daß dieser Mensch sich wider seinen Willen bestimmen könnte; und damit er für diesen Fall nicht genöthigt wäre den Menschen sterben zu lassen und so den Zweck seiner Schöpfung vereitelt zu sehen, veranstaltete er selbst jene Umstände, damit die Sünde des Menschen, falls der Mensch zu dieser sich entschlösse, einen minder gefährlichen Ausweg fände. Wir aber werden hiernach wohl thun, nicht mehr Gott für seine grundlose Barmherzigkeit, die uns dem Tode entrissen hat, zu danken, sondern seine Klugheit zu loben.

Denn von Gnade ist hier nicht mehr die Rede. Gnade ist's, wenn, wie es nach den kirchlichen Anschauungen steht, Gott des Geschöpfes, das sein Liebes- und Lebensband mit ihm in unbegreiflicher Verblendung und frevelhafter Weise wider sein ausdrücklich bewahrendes Wort 1 Mos. 2, 17 zerrissen hat, wider all sein Verdienst und Würdigkeit sich erbarmt, den wohlverdienten Tod durch ein rettendes Wunder von seinem Haupte enthält, und ihm eine Geschichte der Erlösung schenkt. Aber v. H.'s genetischer Fortschritt und seine Tendenz, den fallenden Menschen als der Hülfe nicht so unfähig und unwerth erscheinen zu lassen, lassen keinen Raum für Gnade. Auch braucht v. H. selbst diesen Ausdruck selten. Er recurrirt lieber auf das „Liebesverhalten" Gottes, nemlich auf denjenigen Drang der Liebe, in welchem Gott den Menschen geschaffen hat; und der Zusammenhang stellt sich bei ihm so: Aus Liebe will Gott, daß der Mensch Gottes werde, und schafft darum den Menschen; aus Liebe will er aber auch, daß dieser sein Wille nicht vereitelt werde, und sieht darum für den Fall, daß der Mensch sündigen möchte, jenen Ausweg von vorn herein vor, und leitet, als der Fall eintritt, Alles in diesen prospicirten Weg. So eben und glatt fängt bei v. H. das Werk der Erlösung an: es ist nicht das Werk eines Gottes, dem sein Herz in Mitleid um sein verlornes Geschöpf bricht, sondern es ist eine für einen gewissen Fall vorweltlich prospicirte, und mit dem Eintreten dieses Falles verwirklichte Modalität des Schöpfungs- und Weltplans.

Blicken wir zurück auf Das, was v. H. über den Ursprung der Sünde lehrt, so können wir es neu oder eigenthümlich nicht nennen; es ist einfach nur Das, worauf der natürliche Mensch instinctiv kommt. Wir Pastoren erleben es oft, daß Menschen, die irgendwie in schwere Sünde fielen, uns die Geschichte ihres Falles genau wie v. H. den Fall Adam's beschreiben: wie sie, weder gut noch bös, dahin gegangen seien, wie ihnen dann Dies und Das unter dem blendendsten Schein und allerlei Vorspiegelung versuchlich geworden sei, wie auch zu dem Siege sol-

cher Versuchung über sie das Edelste was es gebe, ihre Liebe und Sorge für Weib und Kind, ein nicht Geringes beigetragen habe, wie sie's dann endlich, ohne Arges zu denken, gethan hätten, und erst hinterher gesehen hätten, wie sie nun zu stehen gekommen seien, wie aber doch alle diese „Umstände" ohne ihr Zuthun von Gott selbst so gefügt seien, und wie sie sich darum gar nicht denken könnten, daß Gott so hart mit ihnen ins Gericht gehen sollte. Wir Pastoren wissen aber auch, was wir stets den so Erzählenden antworten: sie müßten die Geschichte ihres Falles noch ganz anders erzählen lernen, ehe sie die Gnade sehen könnten, denn es fehle ihnen an Erkenntniß der Sünde. So können wir auch v. H. nur sagen: es fehlt ihm an Erkenntniß der Sünde.

Laut Obigem nimmt v. H., obgleich von den Folgen des Sündenfalls erst das nächste Lehrstück handelt, doch schon hier Das mit, was zunächst für die Erstgeschaffenen sofort aus ihrem Falle erfolgt ist. Diese Folgen waren nach v. H. diese: Dadurch, daß der Mensch der Versuchung Satans sich ergab, gerieth er sofort in Abhängigkeit von demselben. Diese Abhängigkeit machte Satan, der, wie alle Geister, seinen Wirkungskreis in der körperlichen Welt hat, und als böser Geist diese aufzulösen trachtet, an dem Menschen von Seiten der Natur, insonderheit der leiblichen Natur desselben geltend. Der Mensch lernte so das Uebel kennen; denn nicht von „Gut und Bös," sondern von „Gut und Schlimm" ist 1 Mos. 3, 22 zu verstehen; es von einem sittlichen Gegensatz zu verstehen, ist ein Irrthum. Und zwar zur Stelle erwies Satan die von ihm gewonnene Herrschaft über die körperliche Natur des Menschen. Der Baum nemlich, von welchem die Menschen wider Verbot aßen, war seiner Natur nach dazu geeignet, den Menschen an seinem Leibe dasjenige Schlimme erfahren zu lassen, welches den Gegensatz zu dem dem Menschen verliehenen, in dem Leben bestehenden Gute ausmacht. Mit kurzem Worte: es war ein Giftbaum. Indem also Satan den Menschen zum Essen dieser giftigen

Baumfrucht verlockte, verderbte er damit zugleich des Menschen körperliche Natur. Denn diese Wirkung der Frucht war natürlich, wie alle üble Wirkung im Gebiete der körperlichen Welt, Satans Werk. Inzwischen erfolgte aus besprochenen Ursachen nicht sofort der Tod, sondern zunächst nur eine Verderbniß des Leibes. Und zwar ward das leibliche Leben des Menschen in sofern verderbt, als der Leib der Fortpflanzung dient, in geschlechtlicher Beziehung. Denn die Menschen schämen sich hinfort vor einander ihrer Blöße, haben in Folge jenes Genusses das Gefühl einer Unwerthheit des Leibes in geschlechtlicher Beziehung. Und das ist allerdings ein Begebniß von schwersten Folgen, denn damit, daß der Arge seine Wirkung auf das menschliche Naturleben gerade an diesem Punkte anhob, wo das menschliche Naturleben durch die Schöpfung des Weibes ein gattungsmäßiges geworden war, war nun dies menschliche Naturleben eine Stätte des weltauflösenden Uebels geworden; das will sagen: weil der Teufel durch den Apfel gerade das Geschlechtsleben des Menschen verderbt und vergiftet hat, so erbt nun dieses Uebel, aus welchem alle Sünden mit ihrem Elend erwachsen, durch die Fortpflanzung fort. So v. Hofmann. Wenn wir schon bisher mehrfach bei v. H. eine Tendenz auf ein Naturböses bemerkten, so erreicht dieselbe hier ihr Ziel. Von sittlichen Folgen, die die erste Sünde gehabt hätte, von alle Dem, was die Kirchenlehre als solche Folgen namhaft macht, vom Verluste des göttlichen Ebenbildes und der ursprünglichen Gerechtigkeit, von Corruption des sittlichen Lebens, des Willens u. s. w. ist hier gar keine Rede, sondern Alles bewendet darin, daß der Mensch an seinem Geschlechtsleben vergiftet ist. Damit gelangt denn zugleich eine zweite theosophische Gedankenreihe zum Abschluß: mit der Differenziirung des geschlechtslosen Menschen in Mann und Weib war die Möglichkeit, war der Ort für das Eindringen des Bösen in die Menschenwelt gegeben, und diese Möglichkeit ward nun damit zur Wirklichkeit, daß das Böse sich des Geschlechtslebens und damit der Fort-

pflanzung bemächtigte. Durchgeführt aber wird dies Theologumenon dadurch, daß dem טוֹב וָרָע und dem Schämen der ersten Sünder die sittliche Bedeutung gegen Wort und Sinn der Schrifterzählung abgesprochen, und daß das Märchen vom Giftbaum in die Schrift hineinphantasirt wird. Gegen das Letzte etwas zu erinnern, achten wir nicht nöthig. Der unglückliche Supernaturalismus des vorigen Jahrhunderts, der die kirchlichen Dogmen aufrecht erhalten wollte, aber ihren Sinn nicht mehr verstand, Reinhard, Döderlein, haben dieses Märchen aufgebracht. Es ist nun schon traurig genug, daß ein Einfall, der inmittelst unzählige Mal als ein rechtes Prachtexemplar der Geschmacklosigkeit citirt ist, hier als allersublimste Geistreichigkeit wieder aufgetischt werden kann; aber so weit ist's doch hoffentlich noch nicht gekommen, daß man dergleichen ernstlich zu widerlegen brauchte. Was endlich daraus erfolgt, wenn man keine andere Folge der Sünde als ein daraus resultirendes Naturübel kennt, das werden wir bei Besprechung des 4ten Lehrstückes zu beleuchten Gelegenheit finden.

Wir könnten auf dies 4te Lehrstück gleich übergehen, wenn wir nicht noch Anlaß zu einer Zwischenbemerkung fänden. Mehrmals nemlich, in dem betreffenden Abschnitte des Lehrganzen sowohl als des Schriftbeweises, hat v. H. den Satz eingefügt, daß der Mensch in Folge der Sünde aus einem Gegenstande der Liebe Gottes ein Gegenstand des Zornes Gottes geworden sei. Wir bestreiten natürlich den Satz nicht. Aber erstens ist zu bemerken, daß dieser Satz in der ersten Auflage des Schriftbeweises nicht vorkommt; erst der zweiten hat ihn v. H. unter dem Eindrucke des gegen seine Versöhnungslehre erhobenen Widerspruchs beigefügt. Nun ist aber v. H.'s Lehre von Sünde und Sündenfall dieselbe geblieben in der zweiten wie in der ersten Auflage, und zu dieser Lehre paßt jener Satz nicht. Wenn Gott selbst die Möglichkeit geordnet hat, daß der Mensch sich in der Sünde ohne absolute Todesgefahr ergehen konnte, so ist von einem Zorne Gottes nur mit Uebertreibung zu reden. Nahm

v. H. den Satz vom Zorn Gottes auf, so mußte er auch dem entsprechend seine Lehre von Sündenfall und Sünde revidiren; so wie er nun da steht, ist der Satz bloß angeflickt. Zweitens ist zu bemerken, daß Gottes Zorn über den Sünder keineswegs „nur eine andere Bezeichnung" der Thatsache ist, daß der Mensch unter Satans verderbliche Macht kam. Die Herrschaft Satans über den Sünder mit allen ihren Consequenzen ist Selbstfolge der Sünde; der Zorn Gottes aber ist erstens die Ursache, welche diese Selbstfolgen ordnet und geschehen läßt, und kann sich zweitens auch in anderer Weise als durch die ordinairen Selbstfolgen der Sünde erweisen. Somit will der Zorn Gottes als die persönliche Gesinnung desselben über dem Sünder, obgleich er die Selbstfolgen der Sünde sich verwirklichen läßt, doch von diesen Selbstfolgen unterschieden sein. Das weiß auch jeder Bußfertige, denn zur Bußfertigkeit gehört eben auch das, daß man die Selbstfolgen der einmal gethanen Sünde gerne auf sich nehmen möchte, wenn man nur den Trost hätte, daß Gott persönlich unserer Person nicht mehr zürne. Jener Satz v. H.'s dagegen beruht auf der irrigen Annahme, als ob der Zorn Gottes über dem Sünder sich nur im Wege der ordinairen Selbstfolgen der Sünde bethätige; und wie dieser Satz auf v. H.'s System eingewirkt hat, werden wir sehen, wenn wir nun zu dem vierten Lehrstück übergehen.

Wir theilen zuvörderst dasselbe, wie es im „Lehrganzen" lautet, hier unten*) mit. Wir haben gesehen, wie nach v. H.

*) „Viertes Lehrstück: 1. Die Vollendung der Gemeinschaft Gottes und des Menschen ist wesentlicher, wenn auch noch nicht schließlicher Weise, in der Liebesgemeinschaft Gottes und des Christen vorhanden, in welche sich der Christ nicht durch einen Vorgang seiner Selbstbestimmung gekommen weiß, welcher innerhalb seiner selbst den Anfang genommen, sondern vermöge einer von Jesu Christo ausgegangenen Wirkung, durch welche er sich hat bestimmen lassen, also vermöge einer Wirkung, welche ausging von dem innergöttlichen Verhältnisse in derjenigen geschichtlichen Selbstgestaltung desselben, in der es Gemeinschaft Gottes und des Menschen Jesu ist. Letztere ist demnach zwischen der gottwidrigen und der gottgemäßen Selbstbe-

die Sünde unter Umständen in die Welt gekommen ist, welche Gott selbst so geordnet hatte, daß die Möglichkeit einer Erlösung

---

stimmung des Menschen eingetreten. Da aber die Erscheinung Jesu Christi selbst schon Abschluß einer Geschichte gewesen ist, auf welche sie zurückweist; so wird sich das innergöttliche Verhältniß in allen den Gestaltungen des Verhältnisses Gottes zum Menschen vorbildlich verwirklicht haben, welche zwischen seiner, des innergöttlichen Verhältnisses, anfänglichen Selbstabbildung und seiner in Jesu Christo geschehenen schließlichen Selbstvollziehung möglich waren, und wird durch seine dem gemäße Selbstbethätigung den Menschen alle die bestimmenden Wirkungen haben erfahren lassen, welche zwischen der von dem gottfeindlichen Willen und der von Jesu Christo ausgegangenen möglich waren. 2. Hiernach wird diese auf Christum vorbildliche Geschichte mit einem Verhalten Gottes gegen die sündig gewordenen Erstgeschaffenen begonnen haben, welches um ihrer Sünde willen ein Verhalten des Zornes war, indem er ihnen und den von ihnen stammenden und also von Natur sündhaften Menschen in ihrem Personleben den Widerstreit seiner Heiligkeit wider ihre Sündhaftigkeit und in ihrem Naturleben ihre Abhängigkeit von dem auf Weltauflösung zielenden Willen des Argen zu erfahren gab, welches aber andererseits um deswillen, daß er sie geschaffen hatte, Anfang seiner Menschheit zu sein, ein Verhalten der Liebe war, indem er ihnen und den von ihnen stammenden Menschen, als sterblichen Gliedern der ihrer widerherstellenden Vollendung entgegen zu führenden Menschheit, seinen Geist einwohnenden Lebensgrund, und also den zum Gegenstand seines Zornes und von dem Argen abhängig gewordenen Menschen Abbild des urbildlichen Weltziels bleiben ließ. 3. Da aber dieses in so weit immer gleiche Verhalten Gottes die Menschen in dem Zustande beließ, worin sie in Folge der Sünde waren; so bedurfte es, um die Menschheit der wiederherstellenden Vollendung ihres Anfangs entgegenzuführen, einer die Wirkung des Argen übermögenden Selbstbethätigung Gottes, welche mittelst des Naturlebens, dem ja der Geist Gottes als bestimmende Macht innewirkte, in der Weise auf das Personleben des Menschen ging, daß er sich durch sie, obgleich sündhaft, zu einem ihr und also dem nunmehrigen Verhältnisse Gottes zur Menschheit entsprechenden Verhalten bestimmen lassen konnte. Nun war aber das Verhältniß Gottes zur sündigen Menschheit der Art, daß nur vermöge seines ewigen Liebeswillens eine Lebensgemeinschaft zwischen ihm und ihr verblieb, während sie selbst verschuldet hatte, der Abhängigkeit von dem Argen und Gottes Zorne verfallen zu sein. Ein dem entsprechendes Verhalten des Menschen konnte also nur darin bestehen, daß er die Schuld seiner Sünde und in den Folgen derselben seine gerechte Strafe bußfertig anerkannte und sich des gnädigen Willens Gottes, die Menschheit für eine wiederherstellende Vollendung fortbestehen zu lassen, gläubig getröstete. Demnach wird die Selbstbethä-

bliebe. In Folge dieses Grundgedankens geschieht es nun, daß v. H. im Verfolge nicht erst von den Folgen des Sündenfalles,

tigung Gottes in einer Selbstbezeugung bestanden haben, welche der Mensch nur ihre Wirkung in ihm thun zu lassen brauchte, um zu solchem Verhalten bestimmt zu werden, welches nun, so lange die wiederherstellende Vollendung nicht vollbracht ist, das allein gottgemäße Verhalten des Menschen bleibt. In den Erstgeschaffenen muß der Anfang dieser göttlichen Selbstbezeugung die entsprechende Wirkung gehabt haben, indem sonst ihr Beharren wider dieselbe doch wieder das Ende ihrer Geschichte geworden wäre. 4. Gab es nun aber ein dem gegenwärtigen Verhältnisse Gottes zu den Menschen entsprechendes persönliches Verhalten der letzteren gegen Gott, so war damit die zweite Möglichkeit gegeben, daß diese Gerechten mit ihrer von dem Argen abhängigen Natur vermöge einer den Argen übermögenden Wirkung des Geistes Gottes in die Gemeinschaft der Selbstbethätigung Gottes an den Menschen genommen wurden, und also durch ihre auf Christum vorbildliche Mittlerschaft eine Wirkung Gottes geschah, durch welche sich die einzelnen Menschen entweder zu jenem gottgemäßen Verhalten bestimmen ließen, oder gegen welche sie in ihrer persönlichen Abhängigkeit von dem gottfeindlichen Willen beharren. 5. In der mit Mann und Weib gesetzten menschlichen Gemeinschaft, der Familie, wäre hiemit die Zahl der auf das Verhältniß Gottes und Jesu Christi vorbildlichen Gestaltungen der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit erfüllt gewesen. Aber Jesus ist nicht bloß vom Weibe, sondern auch als Israelite geboren, und völkerweise lebt das Menschengeschlecht. So muß ein Ereigniß eingetreten sein, durch welches sich die Familie der Menschheit in die Vielheit der Völker geschieden hat; und daß einzelne Gerechte waren, muß also nicht genügt haben, die Menschheit auf Jesum Christum zu bereiten und ihn in ihr vorzubereiten, sondern durch das Widerstreben der Ungerechten wird eine Steigerung in der geschichtlichen Verwirklichung des ewigen Gotteswillens nöthig geworden sein, welche einerseits der Ungerechtigkeit wehrte, die Heilsfähigkeit des Menschengeschlechtes zu gefährden, und andererseits einen neuen Anfang setzte, vermöge dessen die Familie der Menschheit zu einer Völkervielheit ward. 6. Ein Volk, das israelitische, ist die Stätte der Erscheinung Jesu Christi geworden. Vermöge seiner Bestimmung, dies zu werden, wird es als Volk nicht bloß auf die Erscheinung Jesu Christi vorbereitet worden sein, sondern zur Vorbereitung, also auch zur Vorbildung derselben gedient haben. Während sonst das volksthümliche Gemeinleben, wie alles natürliche Wesen, dazu diente, die Menschheit ihrer Gottentfremdung zu überführen, ist das israelitische Volk zur Stätte und zum Mittel der Selbstbezeugung Gottes geworden, Vorbild einerseits Jesu Christi, andererseits der Gemeinde Jesu Christi. Ein Volk aber, welches als solches die Gemeinde Gottes sein sollte, mußte gleich in seiner Entstehung von allen

und dann von der Erlösung handelt, sondern daß das vierte Lehrstück beides zusammenfaßt. Er will da darstellen, „was

Völkern verschieden sein. Es konnte nicht eine Abzweigung von einem schon vorhandenen Volke sein, weil es sonst schon eine Volksthümlichkeit mitbrachte, welche seinem Berufe fremd war. Also muß Israel aus einer Familie besonders erwachsen sein, und hier, da es vor Allem in seiner Entstehung Vorbild Jesu Christi und seiner Gemeinde sein mußte, mit einer Selbstbezeugung Gottes, welche die nun beginnen wollende Geschichte zu ihrem Inhalte hatte, und einem derselben entsprechenden Glaubensgehorsam seinen Anfang genommen haben. 7. Wo die auf solche Weise besonderte Familie zum Volke ward, bedurfte es hiefür einer zweiten Selbstbezeugung Gottes, welche das Werden dieses Volkes als des Volkes Gottes zum Inhalte hatte, und eines derselben entsprechenden Glaubensgehorsams des werdenden Volkes, in welchem sich die Gerechtigkeit der Gemeinde Christi vorbildete. Für das Werden desselben aber oder für die Selbstbethätigungen Gottes zur Herstellung seiner Volksgemeinde, nemlich für ihre Besonderung aus der Völkerwelt und für die sonderliche Ordnung ihres Gemeinlebens, bedurfte es einer amtlichen Mittlerschaft, in welcher sich die Mittlerschaft Jesu Christi zwischen Gott und der christlichen Gemeinde vorbildete. 8. Die Ordnung des Gemeinlebens, durch welche nun dieses Volk die Gemeinde Gottes unter den Völkern war, mußte eine solche sein, deren Einhaltung, abgesehen von dem persönlichen Verhalten der Einzelnen zu Gott, das Volk im Ganzen als Gottes Gemeinde und die Einzelnen als Glieder derselben darstellte. Hiefür bedurfte es eines Ortes, welcher ihm zur Stätte der Gottesgemeinschaft gesetzt war, eines vorgeschriebenen Thuns, mit welchem es seine Gottesgemeinschaft zu bethätigen hatte, und einer amtlichen Mittlerschaft der Heiligkeit des Volkes Gotte und der jeweiligen Gemeinde gegenüber. 9. Es war aber nicht genug, daß das Volk durch diese ihm bleibend gesetzte Ordnung seines Gemeinlebens ein für alle Mal die heilige Gemeinde Gottes war im Unterschiede von der Völkerwelt; es mußte auch ihr gegenüber und im Verhältnisse zu ihr als das Volk Gottes erwiesen, also zum Reiche Gottes hergestellt werden. Hiefür bedurfte es einer amtlichen Mittlerschaft der Machtübung Gottes inner dem Volke und wider die Völkerwelt. 10. Hiemit hätte die Zahl der vorbildlichen Gestaltungen des Verhältnisses Gottes und Israels erfüllt sein mögen. Da aber, als Jesus erschien, das israelitische Volk nicht als Reich in der Völkerwelt stand, sondern theils daheim in Knechtschaft, theils unter die Völker zerstreut war, so muß seine Reichsgestaltung wieder aufgelöst worden sein. Der Widerstreit der Ungerechten in Israel gegen die gesetzliche Gottesgemeinschaft muß demnach eine Steigerung in der Verwirklichung des ewigen Gotteswillens nöthig gemacht haben, welche einerseits jener Ungerechtigkeit wehrte, Israel um seinen heilsgeschichtlichen Beruf zu bringen, und andererseits einen

sich in Folge jener That menschlicher Selbstbestimmung zwischen Gott und dem Menschen weiter begeben hat," nemlich wie Gott einerseits den Menschen in die Folgen der Sünde (Tod, Erbsünde u. s. w.) dahin gegeben, und wie er andererseits eine Geschichte des Heils angehoben hat. Denn das vierte Lehrstück giebt nicht gleich Alles, was von dem Heil zu sagen ist, sondern nur was Gott bis zur Erscheinung seines Sohnes hin gethan hat. Es kommt bei dieser Zusammenfassung wenig heraus, denn in Wirklichkeit handelt v. H. doch erst von den Folgen der Sünde, und dann von der Erlösung. Wir theilen mit,

---

neuen Anfang setzte, das Volk der Erfüllung seines Berufes entgegen zu führen. Ist nun aber Jenes durch Wiederauflösung der für die gesetzliche Gottesgemeinschaft gewirkten Volksgestaltung geschehen, so kann der neue Fortschritt nur darin bestanden haben, daß diese Auflösung selbst zum Unterpfande der vollkommenen Wiedergestaltung ward, indem Gottes Selbstbezeugung sie dafür zu erkennen gab. Hiezu bedurfte es einer amtlichen Mittlerschaft dieser weissagenden Selbstbezeugung Gottes. 11. Die Auflösung der für die gesetzliche Gottesgemeinschaft gewirkten Volksgestaltung mußte eine vollständige sein, um ganz von ihr weg und der vollkommenen Gottesgemeinschaft entgegen zu führen. Aber andern Theils mußte doch dieses Volk die Stätte sein, wo Jesus erschien, und die Herstellung der vollkommenen Gottesgemeinschaft ihren Anfang nahm. Hiezu bedurfte es einer, aber nur für diesen Zweck zureichenden, Wiederherstellung der aufgelösten Volksgestaltung, die dann zum Vorbilde der vollendenden Wiederherstellung, und deren amtliche Mittlerschaft zum Vorbilde des rechten Wiederherstellers ward. 12. Das in so weit wiederhergestellte Volk mußte nun aber schließlich, um für die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft bereitet zu sein, nicht bloß durch ein letztes Vorbild derselben, sondern durch das einheitliche Ganze der vorbildlichen Geschichte zur angemessenen Stätte ihrer Verwirklichung bereitet werden. Hiefür bedurfte es, da es nicht mehr an der Vollendung seiner selbst zum Reiche Gottes einen zusammenfassenden Abschluß jener Geschichte besaß, einer Zusammenfassung derselben im Worte, also eines entsprechenden Schriftdenkmals derselben. Die Herstellung desselben wird dann ebenso, wie die Vorbildlichkeit der Geschichte, deren Denkmal es war, ein Werk des Geistes Gottes gewesen sein. Nachdem es vorhanden war, bedurfte das Volk keiner andern auf die Erscheinung Jesu Christi bereitenden und sie vorbereitenden Wirkung Gottes mehr, als welche durch dasselbe geschah."

was der Schriftbeweis giebt, die Mittheilnngen durch unsere Bemerkungen unterbrechend.

Das 4te Lehrstück hat nicht eine Lehre von Erbsünde und Sünde und Tod zu geben, sondern darzulegen, was sich in Folge des Sündenfalls zwischen Gott und dem Menschen weiter begeben hat. „Auch die Schrift lehrt nicht, daß es Sünde und Tod giebt, oder was der Begriff von Sünde und Tod sei, noch auch, daß Sünde und Tod erblich sind, sondern führt nur beide auf die erste sittliche Selbstbestimmung des Menschen zurück." Unter den biblischen Bezeichnungen der Sünde ist keine, „welche, wenn man die biblische Erzählung der ersten Sünde und die biblische Geschichte überhaupt außer Betracht läßt, über den bezeichneten Begriff einen sonderlichen Aufschluß gäbe." I. 482—487.

Auch vom Tode giebt die Schrift keine Begriffsbestimmung. Sie versteht unter dem Tode nichts Anderes, als was sonst darunter verstanden wird, „sondern erfaßt eben dies nur völliger, allseitiger, durchdringender." Selbst wo sie vom geistlichen Tode redet, will sie an den leiblichen Tod mit gedacht wissen. „Alles, was unter dem Namen des Todes befaßt wird, ist in dem leiblichen Tode und nicht bloß dieser unter jenem mitbegriffen. Im Tode hat der Mensch aufgehört, sich selbst, nemlich seine Natur, zum Mittel seiner Selbstbethätigung zu haben, und als Person der Selbstbethätigung fähig zu sein. An sich ist nun dieser Tod ein Tod für immer, und daß ihm noch ein zweiter folgt, kommt bloß davon, daß die erste Sünde nicht sofort auch das Ende der Geschichte mit sich brachte, welche mit der Erschaffung des Menschen ihren Anfang genommen hatte. Die nach ihr anhebende Heilsgeschichte der Menschheit bringt beides mit sich, daß nun ein Leben des Einzelnen Statt findet, in welchem der Tod, mit dem es endet, im Voraus wirksam ist, und daß mit dem Sterben der Einzelnen ein Todeszustand eintritt, welcher noch nicht das Ende ist, sondern in welchem sie einem gemeinsamen Ende der Geschichte der Menschheit entgegensehen, das für die Frommen Erlösung aus dem Todeszustande ist, für die Unfrommen Steigerung desselben. Wie auch das ewige Leben ein leibliches ist, so ist umgekehrt der leibliche Tod an sich ein ewiger." Auch darf man leiblichen und geistlichen Tod nicht in unrichtiger Weise unterscheiden: „Der Tod ist überall jene Verlorenheit des Menschen, in welcher er nicht in Gott sein selbst, sondern außer Gott des Argen ist. Denn in Gott allein hat das Geschöpf den Grund seines Lebens, und bleibt dem Menschen seine Persönlichkeit und geschöpfliche Freiheit bewahrt. Diese Verlorenheit des Menschen schließt beides in sich, was man den leiblichen und was man den geistlichen Tod nennt. Man unterschiede besser den Todeszustand des zur Selbstbestimmung gegen Gott und des zur Herrschaft über die Welt

‹en Menschen. Aber an sich ist der Tod Beides zugleich, Selbstver-
‹es Menschen, daß er unfähig ist sich gegen Gott, und daß er
‹ch gegen die Welt als den sein selbst seienden zu bethätigen,
‹en nicht mehr in Gott sein selbst, sondern außer Gott des Argen
‹t seiner Selbstbestimmbarkeit und Gotteserkenntnißfähigkeit, hier sei-
‹r Natur verlustig. Der Tod hat sich nun nach diesen beiden Beziehungen nicht sofort, als der Mensch sündigte, in seinem ganzen Umfange verwirklicht, sondern mußte dem Wirken der Gnade Raum geben." „Der Tod, welchem der Mensch mit Anfang des bewußten Sündigens als dieser Mensch verfällt, ist derselbe, welchem er als Glied des adamitischen Geschlechtes von Empfängniß und Geburt her verfallen ist, der geistliche wie leibliche, welcher auch zum ewigen für ihn wird, wenn ihn die Gnade nicht daraus erlöst. Weil der Mensch ein körperliches Wesen ist, stirbt er in Folge der Sünde; und weil er ein persönliches Wesen ist, stirbt er einen Tod, welcher damit beginnt, daß er als Person aufhört in Gott zu leben. Es ist der eine Tod des leiblich lebenden Ich, den er stirbt, und nicht stirbt er zweierlei Tod als persönliches und als körperliches Wesen." (I. 487—490.)

„So wenig die Schrift lehrt, was sterben sei, eben so wenig lehrt sie Etwas über den Zustand nach dem Sterben." Die Stelle Koh. 12, 7 giebt nicht mehr als der Ausdruck, welcher 1 Mos. 3, 19 Jehova „geliehen" wird. „Ist das, wodurch der Mensch lebt, das heißt, sich zum Mittel seiner selbst hat, gottgegeben, ja im Grunde Gottes Geist selbst; so lehrt Koheleth nichts Neues, sondern erinnert nur an eine allbekannte Thatsache, wenn er sagt, der dem Menschen entschwindende Geist gehe zu Gott zurück, Gott nehme seinen Geist beim Sterben des Menschen wieder an sich. Daß es der persönliche Geist des Menschen sei, welcher zu Gott zurückkehrt, und daß er zu Gott zurückkehre, ohne sein Bewußtsein zu verlieren, ist eine diesem Spruche fremdartige Vorstellung. Und Koh. 3, 21 — ist nichts weiter gesagt, als daß Niemand weiß, ob zwischen dem Sterben des Menschen und des Thieres in der Art ein Unterschied ist, daß Gott den Lebensodem des Menschen anders an sich nimmt als den des Thieres." Auch giebt es keine Lehre vom Scheol. „Im Gegensatze zu der dem Himmel zugewendeten frei offenen Erdoberfläche heißt, was drunten ist, שְׁאֹל, die geschlossene Enge." Es ist „der geschlossene Raum unter der Erdoberfläche." „Daß es in der Regel von dem Menschen ohne Unterscheidung von Leib und Seele heißt, er komme ins Scheol, aus der Oberwelt in die Unterwelt, hat seinen Grund in der Unbedingtheit, mit welcher der Mensch als ein körperliches Wesen betrachtet wird. — Nicht der Leib stirbt und ist todt, sondern der Mensch in seinem Leibe. Wird nun ein Dasein des Verstorbenen vorausgesetzt, so stammt dies nicht aus einer sonderlichen Lehre oder Erkenntniß

über den Zustand nach dem Tode, sondern ist mit jener Unterscheidung von Person und Natur, deren Schriftmäßigkeit wir oben erwiesen haben, unmittelbar gegeben, wird aber eben deshalb weder gelehrt, noch verkannt, noch verschwiegen. Die Einzelnen bleiben auch im Tode unterschiedliche Personen, weil sie es im Leben sind." „Hiob 14, 22 ist von des Todten Leib und Seele die Rede, von beiden unterschiedlich wird das Leid des Todeszustandes ausgesagt." „Eitel Schmerz und Trauer ist des Todten Dasein, und lediglich seines eigenen Fleisches Schmerz, seiner eigenen Seele Trauer beschäftigt ihn." Das ist denn aber keine sonderliche Lehre von dem Zustande nach dem Tode: „Das Leben müßte das Gut nicht sein, welches es ist, wenn die Verfallenheit an den Tod etwas Anderes als ein Leid der Seele und des Leibes sein und heißen sollte. Es wird aber von jenem Zustande nichts weiter gesagt, als daß ihm alles Das abgeht, was das Leben zum Leben macht." Also nur eine Aussage vom Jenseits finden wir, eine Aussage von Dem, was jenseit des Sterbens liegt. Es ist auch fehlsam, wenn man im A. T. ein Mehreres, eine Lehre von der Seligkeit nach dem Tode und von einer künftigen Vergeltung zu finden erwartet, wenn „man die Zeitgenossen Mose's auf einen Unterschied des Geschickes nach dem Tode hingewiesen sehen möchte, wie er doch erst mit der Auferstehung Christi eingetreten ist, und schließlich erst nach der allgemeinen Auferstehung vorhanden sein wird. Nicht weil die Kenntniß der nach dem Tode wartenden Seligkeit, sondern weil diese selbst noch nicht vorhanden war, hatte Mose, hatte die a. t. Schrift nichts davon zu sagen." Daß Henoch in besonderem Falle ohne Tod von der Erde genommen wurde, beweist nicht, daß es schon damals einen Zustand der Seeligkeit für Todte gegeben habe; und die Stellen 1 Mos. 47, 9. 4 Mos. 23, 10 und andere sagen nur, daß der Tod der Sünder ein hoffnungsloser, ein Ende ihres Glückes für immer sei, während dagegen den Gerechten die Hoffnung auf eine endliche Erlösung aus dem Tode gegeben ist; und diese Hoffnung der Gerechten erfüllt sich beim endlichen Ausgange des Menschengeschlechts. „Was aber unmittelbar nach dem Sterben ihrer wartet, das ist der Zustand des Todes, an welchem nichts Erfreuliches ist. Sie bleiben die Gerechten, welche sie bei Lebzeiten gewesen, aber ein Lohn ihrer Gerechtigkeit wird ihnen nicht zu Theil, so lange die Verheißung Gottes unerfüllt bleibt. Auch noch in dem Gleichnisse Jesu von Lazarus und dem Reichen unterscheidet sich der Zustand des Einen nach seinem Tode von dem des Andern nicht weiter, als daß jener ohne Qual und dieser qualvoll ist, ein Unterschied, welcher in dem der Gottgelassenheit und der Gottverlorenheit unmittelbar liegt. Und wenn Jesus zu dem Mitgekreuzigten sagt, er werde nicht erst bei seiner herrlichen Offenbarung mit ihm in seinem Reiche, sondern sofort mit ihm

im Paradiese sein, so sieht man einerseits, welches die Hoffnung der Gerechten in ihrem Sterben gewesen, und andererseits, welche Wandelung ihres Zustandes nach dem Tode mit Jesu Tode eingetreten ist. Worin diese Wandelung besteht, haben wir jetzt nicht zu zeigen. Unsere Aufgabe war, zu beweisen, daß die Schrift von dem Zustande der Verstorbenen keine sonderliche Lehre giebt." (I. 490—498.)

Auch die Allgemeinheit und Erblichkeit der Sünde wird von der Schrift nicht gelehrt, sondern als eine selbstverständliche Thatsache vorausgesetzt. „Denn für eine selbstverständliche Thatsache gilt es, daß sich die sittliche Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts mit der menschlichen Natur forterbt; und nicht sowohl auf deren Anerkennung, sondern darauf kommt es an, die mit den Erstgeschaffenen vorgegangene sittliche Veränderung richtig zu würdigen, indem sich dann von selbst ergiebt, welches die sittliche Beschaffenheit ihrer Nachkommen ist." Daß alle Menschen Sünder sind, wird 1 Kön. 8, 46. Koh. 7, 20. Prov. 20, 9. Röm. 3, 23; 5, 12 lediglich vorausgesetzt; und Röm. 3, 10 ff. stellt Paulus eine Reihe von a. t. Stellen zusammen, nicht um die Sündhaftigkeit aller Menschen zu erweisen, sondern nur um die sittliche Gestalt der ihre eigenen Wege gehenden Menschheit zu beschreiben und dadurch daran zu erinnern, wie rettungslos selbige Menschheit dem Zorne Dessen verfallen ist, dessen Wort so über sie urtheilt. Desgleichen wird die Vererbung der Sündlichkeit von der Schrift nicht gelehrt, wohl aber von dem A. wie von dem N. T. vorausgesetzt. So z. B. 1 Mos. 6, 3, wo Gott der Menschheit eine Lebensdauer von nur noch 120 Jahren aus dem Grunde setzt, weil die Menschheit durch das Sündigen der (erstgeschaffenen) Menschen „Fleisch" geworden sei. „Fleisch" nemlich bezeichnet „die Leiblichkeit mit oder ohne Bezug auf ihre Vergänglichkeit. Aber daß der Mensch ein vermöge seines so und so beschaffenen leiblichen Lebens abhängiges und vergängliches, und daß er ein sittlich unheiliges, sündhaftes Wesen ist, das steht mit der a. t. Anschauung im engsten Zusammenhange." Denn Hiob 7, 21; 4, 18 f.; 14, 1—4; 15, 14 f.; 25, 4—6 wird so argumentirt: Der Mensch „ist nicht bloß irdischen Stoffes, sondern auch dem Tode unterworfen, sein Leib nicht bloß aus Staub der Erde gebildet, sondern selbst vergänglicher Staub; eine Motte kann ihn überleben. Wie kann aber sein Leben, wenn es solcher Todesherrschaft unterliegt, Gott, dem selig mächtigen gefallen? wie ist es möglich, daß Der nicht sündige, dessen Dasein so übel bedingt ist? Er heißt בָּשָׂר, weil er עָפָר wird, ja רִמָּה, weil er in Gewürm sich auflöst; er heißt בָּשָׂר, weil sein רוּחַ davon geht: beides sind Bezeichnungen des Menschen, nicht nach seiner Sündhaftigkeit, sondern nach seiner Hinfälligkeit. Aber solcher Vergänglichkeit unterliegend ist er auch der Sünde verfallen. Ein in solcher Bedingtheit stehender

Wille kann nicht gerecht, das Leben in so unreinem Leibe nicht rein sein." Hiernach will jenes Wort 1 Mos. 6, 3 verstanden sein: „Der Mensch befindet sich, und zwar in Folge der Uebertretung' der ersten Menschen, in einer schlimmen Bedingtheit seines Daseins, in welcher sein sittliches Verhalten nur sündig und unrein sein kann." Dem schließt sich dann die Stelle 1 Mos. 8, 21 an, und fügt hinzu, „daß das persönliche Leben bereits da sündhaft ist, wo es seinen Anfang nimmt." Daher nennt dann David im Ps. 51 sich und alle Menschen in Sünden empfangen und geboren: „wenn ich aber sage, David nenne sich von Empfängniß und Geburt her sündhaft, so will ich darum nicht etwa בְּעָוֺן und בְּחֵטְא von seiner Sünde verstanden wissen. Mit בְּ wird das die Handlung Begleitende beigefügt, also hier das Verhalten der Gebärenden und Empfangenden beim Gebären und Empfangen. — David setzt aber dabei voraus, daß, wie das Entstehen eines Lebens, so dieses Leben selbst sittlich beschaffen sei." Gleich also wird auch in den a. t. Stellen lediglich vorausgesetzt, „daß der Mensch von Natur sündhaft ist und die Sünde mit der Natur sich forterbt." Im Gespräch des Herrn mit Nicodemus „wird der Mensch wie im A. T. σάρξ genannt, nicht bloß, weil er der Vergänglichkeit, dem Tode, sondern zugleich auch, weil er hiemit, in so weit er nicht eine neue göttlich bestimmende Wirkung erfährt, der Sünde verfallen ist." „Vorausgesetzt aber ist dabei, daß die sittliche Beschaffenheit des Einzelnen nicht erst innerhalb des Einzellebens sich bestimmt, sondern daß er sich, indem in einer übererbten, durch Zeugung fortgepflanzten Natur, auch in einer sittlichen Bestimmtheit vorfindet, in welcher er dem heiligen Wesen und Willen Gottes widerspricht." Weiter setzt Paulus 1 Kor. 7, 14 voraus, daß die Kinder an sich unrein, unheilig geboren sind. Und wie er diese „angeborene Unreinheit" meint, sagt er uns Röm. 7, 7 ff.: „Die einzelne Begierde ist hervorgebracht von der Sünde, nemlich — von einem widergöttlichen Verhalten zu Gott —, welches dem Einzelnen eignet, weil er Mensch ist, und in welchem er sich vorfindet, ehe er sich persönlich selbst bestimmt. Wenn ich dieses Verhalten des Menschen als Menschen Naturwollen nenne, und von dem Personwollen des Menschen als dieses Menschen unterscheide, so geschieht dies nicht, um den rationalistischen Begriff der Sinnlichkeit unter dem Namen des Naturwollens durch eine Hinterthüre wiederum einzuführen, noch als dächte ich mir ein zwiefaches Willensvermögen im Menschen, wovon das eine, das persönliche, auch ohne Gnadenwirkung, sittlich gut sein könnte; sondern dies meine ich, daß der Einzelne, ehe er sich in bewußter Weise selbst bestimmt, zunächst vermöge seiner gliedlichen Zugehörigkeit zur adamitischen Menschheit, aber mit eben derselben Persönlichkeit, vermöge welcher er sich selbst bestimmen wird, dem widerstreitet, wie Gott den Menschen will:

weshalb er, so lange nicht eine Gnadenwirkung auf ihn geschieht, sich auch persönlich, in dem Maaße, als er zum Bewußtsein erwacht, nur gottwidrig selbst bestimmen kann. (I. 499—517.)

Nach dem Allen giebt die Schrift keine Lehre von Sünde, Tod, Erbsünde. Es ist daher auch nicht in der Ordnung, daß die hergebrachte Dogmatik solche Lehren giebt. Vielmehr hat an deren Stelle Das zu treten, was der 2te Lehrsatz des 4te Lehrstückes giebt.

Selbstverständlich begegnen wir wieder vorab der Versicherung, daß die Schrift nicht eigends lehre, sondern voraussetze, daß Sünde und Tod seien, und was sie seien, und daß sie allgemein und erblich seien, und was vom Zustande nach dem Tode gelte. Ich hatte in meinem ersten Artikel diese Unterscheidung v. H.'s zwischen Dem, was die Schrift eigends lehrt, und Dem, wovon sie nur in Weise der Voraussetzung oder der Folgerung spricht, bedenklich gefunden. Darauf hat v. H. (Schutzschr. IV. 48 ff.) Einiges erwiedert, das wir hier berücksichtigen wollen.

Zuvörderst will uns da v. H. erklären, was er mit seinem Unterschiede von Eigends-gelehrt und Nicht-eigends-gelehrt meine, und woran wir zu erkennen haben, welcher Theil des Lehrinhaltes der Schrift auf die eine, welcher auf die andere Seite falle. Er thut dies in der Weise, daß er eine von mir gemachte Unterscheidung zwischen denjenigen Partieen der Schrift, in denen ein Fortschritt der Offenbarung heraustritt, und denjenigen, in welchen dies nicht der Fall ist, nachdem er dieselbe wenige Seiten zuvor persiflirt hat, für die Erklärung seines Unterschiedes grundleglich macht. Das Verfahren ist neu, daß man den Satz eines Anderen erst verwirft, und dann mit demselben seine eignen Sätze erläutert und vertheidigt. Wie die unsterblichen Götter solch Verfahren nennen, ist ein Geheimniß, aber die erdgebornen Menschen nennen es Sophistik. Indessen lassen wir dies, und lassen wir bis auf Weiteres auch das, daß v. H. jene meine Unterscheidung wohl durch meine Schuld nicht so, wie ich's meine, gefaßt hat, und halten wir uns an die Erklärung, die uns v. H. über den Unterschied von Eigends-

gelehrtem und Nicht-eigends-gelehrtem giebt. „Wenn nun aber,“ fragt er, „die von der heiligen Schrift dargereichte Erkenntniß Bestandtheile hat, welche an keiner Stelle der heiligen Geschichte erst und neu eingetreten sind, soll man sie nicht von denen unterscheiden, deren Eintritt den Fortschritt der Offenbarung ausmacht? Und damit wäre auch das vermißte Erkennungszeichen Dessen gegeben, was die Schrift eigends lehrt.“ Also, die von der heiligen Schrift dargereichte Erkenntniß hat eine zwiefache Klasse von Bestandtheilen: die erste besteht aus solchen, welche an keiner Stelle der Schrift erst und neu eingetreten sind, und diese sind nicht eigends gelehrt; die zweite aus solchen, welche an bestimmter Stelle eintreten und damit einen Fortschritt der Offenbarung bezeichnen, und diese sind eigends gelehrt. Aber v. H. muß es uns zu Gute halten, wenn uns die Sache damit um Nichts richtiger oder klarer geworden zu sein scheint. Denn wenn Etwas ein Bestandtheil der von der heiligen Schrift dargereichten Erkenntniß ist d. h. wenn eine Erkenntniß uns von der Schrift dargereicht wird, so muß sie auch an bestimmter Stelle der Schrift dargereicht werden, also auch irgendwo in der Schrift erstmalig vorkommen, und wo sie so erstmalig vorkommt, da tritt sie neu zu dem bisher Geoffenbarten hinzu, und bezeichnet einen Fortschritt der Offenbarung. Darnach sind denn aber auch alle Bestandtheile der von der Schrift dargereichten Erkenntniß, weil sie alle irgendwo „erst und neu“ eintreten und da einen Fortschritt der Offenbarung bezeichnen, auch eigends gelehrt. Und so verhält es sich denn eben auch. Daß es sich so verhält, beweist sehr schlagend das uns vorliegende Beispiel vom Tod. Nach v. H. lehrt die Schrift Nichts eigends von dem Tod, denn sie giebt keine Begriffsbestimmung (was sie freilich nie thut, und woraus folgen würde, daß sie gar Nichts eigends lehre), und sie versteht unter dem Tod nichts Anderes, als was sonst darunter verstanden wird. Aber v. H. selbst muß gleich darauf zugeben, daß sie „eben dies doch völliger, allseitiger, durchdringender erfaßt.“ Und dies reicht sogar noch nicht

aus; vielmehr giebt die Schrift uns auch vom Tode Mancherlei zu wissen, was man „sonst nicht darunter versteht." Oder wo weiß man denn in der außertestamentischen Menschheit Etwas davon, daß der Tod unserer Sünde Sold ist, daß er mit Adam's Uebertretung in Zusammenhang steht, daß er dennoch so wie er erscheint noch eine Gnade ist, daß es auch einen zweiten Tod giebt, und eine Hülfe von allem Tod? Und dies Alles, was Niemand „sonst" vom Tode weiß als das Wort Gottes, tritt auch sehr bestimmt nachweisbar in die Schrift ein: als Drohwort Gottes tritt der Tod „erst und neu" in die Schrift ein, dann als verwirkte Strafe, und halb suspendirt durch Gnade u. s. w. Gleichwohl lehrt die Schrift nach v. H. vom Tode Nichts eigends. Mithin paßt die Auslegung und Erklärung, die uns v. H. hier von seinem Kanon gegeben hat, nicht zu der Anwendung, die er selbst von dem letzteren macht.

Weiter will v. H. uns durch Beispiele zeigen, welchen Werth es habe zu unterscheiden zwischen Dem, was die Schrift eigends lehrt und was sie nur als Voraussetzung giebt. „Ich habe," sagt er, „einmal eine Leichenrede gehört, in welcher der Satz, daß alle Menschen sterben müssen, durch die Berufung erhärtet wurde, daß sich diese Wahrheit bereits im ersten Buch Mose gelehrt finde. Gewiß eine thörichte Berufung! Aber ist es viel besser, wenn man die Schrift zum Zeugnisse dafür aufruft, daß ein Gott sei? Der unausweichliche Eindruck, daß es Gottheit gebe, macht ja in der That auch Niemanden selig, obgleich es Niemand aus sich selbst wissen kann, sondern selig macht der Glaube an den Gott, welchen die Schrift erkennen lehrt. Eben so hat es den Heiden nicht zum Heile gedient, daß sie einen Eindruck von dem Walten einer Geistervielheit hatten; wohl aber ist es eine heilsame Erkenntniß, daß aller Geister Walten dem Gott dient, welcher den Menschen zu dem in Christo Jesu verwirklichten Heile geschaffen hat." Also, was die Schrift nur voraussetzt, dient nicht zur Seligkeit; aber was sie eigends lehrt, das ist seligmachende, heilsame Erkenntniß. Das wäre

ja nun wirklich sehr wichtig, wenn uns nicht die gebrauchten Beispiele selbst zeigten, daß es Alles nicht wahr ist. Gewiß macht nicht das Wissen von Gottes Dasein, sondern der Glaube an Gott selig; aber die Schrift glaubt nicht für uns, noch zwingt sie uns mit irgend welchem ihrer Worte den Glauben auf, sondern sie lehrt uns, daß wir an Gott zu glauben haben, wie sie uns lehrt, daß Gott sei. Und so wenig das bloße Wissen von Gottes Dasein selig macht, so wenig das bloße Wissen davon, daß wir an ihn zu glauben haben. Vielmehr wollen beide Lehren angeeignet sein, und angeeignet haben sie zu unserem Glauben, der uns selig macht, ganz das gleiche directe Verhältniß: damit, daß die Schrift uns Gottes Dasein lehrt, giebt sich Gott uns durch seine Worte und Thaten zu erkennen, und bietet sich unserem Glauben dar; und damit, daß die Schrift uns lehrt, an diesen Gott müsse man glauben, zeigt uns Gott zu sich den Weg; und wer jene Selbstoffenbarung gläubig aufnimmt und dieser Weisung gehorsam nachkommt, den macht Beides selig. — Eben so will uns v. H. durch Beispiele zeigen, welchen Werth es habe zu unterscheiden zwischen Dem, was die Schrift eigends lehrt und was sie nur als Folgerung giebt. „Wenn man," sagt er, „die Sündigkeit und Sterblichkeit des menschlichen Geschlechts selbständige Lehrsätze der heiligen Schrift ausmachen läßt, so tritt die entscheidende Sünde Adam's in einer Weise zurück, welche dadurch, daß man erstere auf letztere zurückführt, noch nicht unschädlich gemacht wird." Aber auch dies Beispiel beweist nicht, was es beweisen soll. Es giebt nichts Berechtigeres, als was dies Beispiel fordert: Die Schrift bezeugt, daß Adam gefallen ist, und sie bezeugt auch, daß durch Adam's Fall all menschlich Natur und Wesen verderbt ist; sie verknüpft also beide von ihr bezeugte Thatsachen als Ursache und Wirkung; und in diesem Zusammenhange wird dieselben lassen und lehren müssen, wer schriftgemäß lehren will; wer die Sündigkeit und Sterblichkeit des menschlichen Geschlechts in der Weise als selbständigen Satz aussprechen wollte, daß er sie nicht

als Folge und Wirkung der Sünde Adam's begreift, der würde die Schriftlehre verletzen. Das Alles ist vollkommen richtig, und darum wäre es auch durchaus richtig, wenn v. H. forderte, man sollte gehörig darauf achten, welche Thatsachen die Schrift als in dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung stehend aufzeige, und solle nicht Thatsachen, welche die Schrift als Wirkungen anderer Thatsachen erweise, als selbständige hinstellen. Aber das ist ja nicht entfernt Das, um was es sich hier handelt: es handelt sich hier nicht darum, welche Thatsachen die Schrift als Ursachen und welche sie als Folgen hinstellt, sondern darum handelt es sich, was die Schrift eigends lehrt, und was sie nicht eigends lehrt, sondern als selbstverständliche Folgerung hinstellt. Das fällt nicht zusammen, läßt sich auch nicht auf einander zurückführen, sondern, wie eben unser Beispiel zeigt, die Schrift lehrt ganz eigends, daß Adam gefallen ist und damit Sünde und Tod in die Welt gebracht hat, und sie lehrt nicht minder ganz eigends, daß durch Schuld der Sünde Adam's Sünde und Tod zu allen Menschen hindurch gedrungen sind. Hofmann schiebt uns bloß den einen Gegensatz statt des andern unter, und es ist dies eine von den leider sehr zahlreichen Stellen, wo man sich des Gedankens nicht erwehren kann, v. H. müsse selbst ein Bewußtsein davon haben, daß seine Beweisdarlegungen oft nur den Schein und nicht die Wahrheit für sich haben.

Nach alle dem können wir nur mit Luthardt meinen, daß v. H. seinen Unterschied von Dem, was die Schrift eigends und nicht eigends lehre, immer noch nicht ins Licht gesetzt habe. Freilich, wenn Luthardt meint, er solle ihn besser erklären, so meine ich, er solle ihn lieber aufgeben. Denn Hofmann nennt meine Beschreibung der Art, wie er in Folge seiner hier in Rede stehenden Regeln mit der Schrift umgeht, „ungeistlich"; und Luthardt, sich den Ruhm eines selbständigen Denkers wahrend, nennt sie „unwürdig"; aber Beide vergreifen sich in dem Gegenstande für ihre Prädicate: ungeistlich und unwürdig ist die Art,

was der Schriftbeweis giebt, die Mittheilnngen durch unsere Bemerkungen unterbrechend.

Das 4te Lehrstück hat nicht eine Lehre von Erbsünde und Sünde und Tod zu geben, sondern darzulegen, was sich in Folge des Sündenfalls zwischen Gott und dem Menschen weiter begeben hat. „Auch die Schrift lehrt nicht, daß es Sünde und Tod giebt, oder was der Begriff von Sünde und Tod sei, noch auch, daß Sünde und Tod erblich sind, sondern führt nur beide auf die erste sittliche Selbstbestimmung des Menschen zurück.“ Unter den biblischen Bezeichnungen der Sünde ist keine, „welche, wenn man die biblische Erzählung der ersten Sünde und die biblische Geschichte überhaupt außer Betracht läßt, über den bezeichneten Begriff einen sonderlichen Aufschluß gäbe.“ I. 482—487.

Auch vom Tode giebt die Schrift keine Begriffsbestimmung. Sie versteht unter dem Tode nichts Anderes, als was sonst darunter verstanden wird, „sondern erfaßt eben dies nur völliger, allseitiger, durchdringender.“ Selbst wo sie vom geistlichen Tode redet, will sie an den leiblichen Tod mit gedacht wissen. „Alles, was unter dem Namen des Todes befaßt wird, ist in dem leiblichen Tode und nicht bloß dieser unter jenem mitbegriffen. Im Tode hat der Mensch aufgehört, sich selbst, nemlich seine Natur, zum Mittel seiner Selbstbethätigung zu haben, und als Person der Selbstbethätigung fähig zu sein. An sich ist nun dieser Tod ein Tod für immer, und daß ihm noch ein zweiter folgt, kommt bloß davon, daß die erste Sünde nicht sofort auch das Ende der Geschichte mit sich brachte, welche mit der Erschaffung des Menschen ihren Anfang genommen hatte. Die nach ihr anhebende Heilsgeschichte der Menschheit bringt beides mit sich, daß nun ein Leben des Einzelnen Statt findet, in welchem der Tod, mit dem es endet, im Voraus wirksam ist, und daß mit dem Sterben der Einzelnen ein Todeszustand eintritt, welcher noch nicht das Ende ist, sondern in welchem sie einem gemeinsamen Ende der Geschichte der Menschheit entgegensehen, das für die Frommen Erlösung aus dem Todeszustande ist, für die Unfrommen Steigerung desselben. Wie auch das ewige Leben ein leibliches ist, so ist umgekehrt der leibliche Tod an sich ein ewiger.“ Auch darf man leiblichen und geistlichen Tod nicht in unrichtiger Weise unterscheiden: „Der Tod ist überall jene Verlorenheit des Menschen, in welcher er nicht in Gott sein selbst, sondern außer Gott des Argen ist. Denn in Gott allein hat das Geschöpf den Grund seines Lebens, und bleibt dem Menschen seine Persönlichkeit und geschöpfliche Freiheit bewahrt. Diese Verlorenheit des Menschen schließt beides in sich, was man den leiblichen und was man den geistlichen Tod nennt. Man unterschiede besser den Todeszustand des zur Selbstbestimmung gegen Gott und des zur Herrschaft über die Welt

geschaffenen Menschen. Aber an sich ist der Tod Beides zugleich, Selbstverlorenheit des Menschen, daß er unfähig ist sich gegen Gott, und daß er unfähig ist sich gegen die Welt als den sein selbst seienden zu bethätigen, weil er eben nicht mehr in Gott sein selbst, sondern außer Gott des Argen ist, dort seiner Selbstbestimmbarkeit und Gotteserkenntnißfähigkeit, hier seiner Natur verlustig. Der Tod hat sich nun nach diesen beiden Beziehungen nicht sofort, als der Mensch sündigte, in seinem ganzen Umfange verwirklicht, sondern mußte dem Wirken der Gnade Raum geben." „Der Tod, welchem der Mensch mit Anfang des bewußten Sündigens als dieser Mensch verfällt, ist derselbe, welchem er als Glied des adamitischen Geschlechtes von Empfängniß und Geburt her verfallen ist, der geistliche wie leibliche, welcher auch zum ewigen für ihn wird, wenn ihn die Gnade nicht daraus erlöst. Weil der Mensch ein körperliches Wesen ist, stirbt er in Folge der Sünde; und weil er ein persönliches Wesen ist, stirbt er einen Tod, welcher damit beginnt, daß er als Person aufhört in Gott zu leben. Es ist der eine Tod des leiblich lebenden Ich, den er stirbt, und nicht stirbt er zweierlei Tod als persönliches und als körperliches Wesen." (I. 487—490.)

„So wenig die Schrift lehrt, was sterben sei, eben so wenig lehrt sie Etwas über den Zustand nach dem Sterben." Die Stelle Koh. 12, 7 giebt nicht mehr als der Ausdruck, welcher 1 Mos. 3, 19 Jehova „geliehen" wird. „Ist das, wodurch der Mensch lebt, das heißt, sich zum Mittel seiner selbst hat, gottgegeben, ja im Grunde Gottes Geist selbst; so lehrt Koheleth nichts Neues, sondern erinnert nur an eine allbekannte Thatsache, wenn er sagt, der dem Menschen entschwindende Geist gehe zu Gott zurück, Gott nehme seinen Geist beim Sterben des Menschen wieder an sich. Daß es der persönliche Geist des Menschen sei, welcher zu Gott zurückkehrt, und daß er zu Gott zurückkehre, ohne sein Bewußtsein zu verlieren, ist eine diesem Spruche fremdartige Vorstellung. Und Koh. 3, 21 — ist nichts weiter gesagt, als daß Niemand weiß, ob zwischen dem Sterben des Menschen und des Thieres in der Art ein Unterschied ist, daß Gott den Lebensodem des Menschen anders an sich nimmt als den des Thieres." Auch giebt es keine Lehre vom Scheol. „Im Gegensatze zu der dem Himmel zugewendeten frei offenen Erdoberfläche heißt, was drunten ist, שְׁאוֹל, die geschlossene Enge." Es ist „der geschlossene Raum unter der Erdoberfläche." „Daß es in der Regel von dem Menschen ohne Unterscheidung von Leib und Seele heißt, er komme ins Scheol, aus der Oberwelt in die Unterwelt, hat seinen Grund in der Unbedingtheit, mit welcher der Mensch als ein körperliches Wesen betrachtet wird. — Nicht der Leib stirbt und ist todt, sondern der Mensch in seinem Leibe. Wird nun ein Dasein des Verstorbenen vorausgesetzt, so stammt dies nicht aus einer sonderlichen Lehre oder Erkenntniß

über den Zustand nach dem Tode, sondern ist mit jener Unterscheidung von Person und Natur, deren Schriftmäßigkeit wir oben erwiesen haben, unmittelbar gegeben, wird aber eben deshalb weder gelehrt, noch verkannt, noch verschwiegen. Die Einzelnen bleiben auch im Tode unterschiedliche Personen, weil sie es im Leben sind." „Hiob 14, 22 ist von des Todten Leib und Seele die Rede, von beiden unterschiedlich wird das Leid des Todeszustandes ausgesagt." „Eitel Schmerz und Trauer ist des Todten Dasein, und lediglich seines eigenen Fleisches Schmerz, seiner eigenen Seele Trauer beschäftigt ihn." Das ist denn aber keine sonderliche Lehre von dem Zustande nach dem Tode: „Das Leben müßte das Gut nicht sein, welches es ist, wenn die Verfallenheit an den Tod etwas Anderes als ein Leid der Seele und des Leibes sein und heißen sollte. Es wird aber von jenem Zustande nichts weiter gesagt, als daß ihm alles Das abgeht, was das Leben zum Leben macht." Also nur eine Aussage vom Jenseits finden wir, eine Aussage von Dem, was jenseit des Sterbens liegt. Es ist auch fehlsam, wenn man im A. T. ein Mehreres, eine Lehre von der Seligkeit nach dem Tode und von einer künftigen Vergeltung zu finden erwartet, wenn „man die Zeitgenossen Mose's auf einen Unterschied des Geschickes nach dem Tode hingewiesen sehen möchte, wie er doch erst mit der Auferstehung Christi eingetreten ist, und schließlich erst nach der allgemeinen Auferstehung vorhanden sein wird. Nicht weil die Kenntniß der nach dem Tode wartenden Seligkeit, sondern weil diese selbst noch nicht vorhanden war, hatte Mose, hatte die a. t. Schrift nichts davon zu sagen." Daß Henoch in besonderem Falle ohne Tod von der Erde genommen wurde, beweist nicht, daß es schon damals einen Zustand der Seeligkeit für Todte gegeben habe; und die Stellen 1 Mos. 47, 9. 4 Mos. 23, 10 und andere sagen nur, daß der Tod der Sünder ein hoffnungsloser, ein Ende ihres Glückes für immer sei, während dagegen den Gerechten die Hoffnung auf eine endliche Erlösung aus dem Tode gegeben ist; und diese Hoffnung der Gerechten erfüllt sich beim endlichen Ausgange des Menschengeschlechts. „Was aber unmittelbar nach dem Sterben ihrer wartet, das ist der Zustand des Todes, an welchem nichts Erfreuliches ist. Sie bleiben die Gerechten, welche sie bei Lebzeiten gewesen, aber ein Lohn ihrer Gerechtigkeit wird ihnen nicht zu Theil, so lange die Verheißung Gottes unerfüllt bleibt. Auch noch in dem Gleichnisse Jesu von Lazarus und dem Reichen unterscheidet sich der Zustand des Einen nach seinem Tode von dem des Andern nicht weiter, als daß jener ohne Qual und dieser qualvoll ist, ein Unterschied, welcher in dem der Gottgelassenheit und der Gottverlorenheit unmittelbar liegt. Und wenn Jesus zu dem Mitgekreuzigten sagt, er werde nicht erst bei seiner herrlichen Offenbarung mit ihm in seinem Reiche, sondern sofort mit ihm

im Paradiese sein, so sieht man einerseits, welches die Hoffnung der Gerechten in ihrem Sterben gewesen, und andererseits, welche Wandelung ihres Zustandes nach dem Tode mit Jesu Tode eingetreten ist. Worin diese Wandelung besteht, haben wir jetzt nicht zu zeigen. Unsere Aufgabe war, zu beweisen, daß die Schrift von dem Zustande der Verstorbenen keine sonderliche Lehre giebt." (I. 490—498.)

Auch die Allgemeinheit und Erblichkeit der Sünde wird von der Schrift nicht gelehrt, sondern als eine selbstverständliche Thatsache vorausgesetzt. „Denn für eine selbstverständliche Thatsache gilt es, daß sich die sittliche Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts mit der menschlichen Natur forterbt; und nicht sowohl auf deren Anerkennung, sondern darauf kommt es an, die mit den Erstgeschaffenen vorgegangene sittliche Veränderung richtig zu würdigen, indem sich dann von selbst ergiebt, welches die sittliche Beschaffenheit ihrer Nachkommen ist." Daß alle Menschen Sünder sind, wird 1 Kön. 8, 46. Koh. 7, 20. Prov. 20, 9. Röm. 3, 23; 5, 12 lediglich vorausgesetzt; und Röm. 3, 10 ff. stellt Paulus eine Reihe von a. t. Stellen zusammen, nicht um die Sündhaftigkeit aller Menschen zu erweisen, sondern nur um die sittliche Gestalt der ihre eigenen Wege gehenden Menschheit zu beschreiben und dadurch daran zu erinnern, wie rettungslos selbige Menschheit dem Zorne Dessen verfallen ist, dessen Wort so über sie urtheilt. Desgleichen wird die Vererbung der Sündlichkeit von der Schrift nicht gelehrt, wohl aber von dem A. wie von dem N. T. vorausgesetzt. So z. B. 1 Mos. 6, 3, wo Gott der Menschheit eine Lebensdauer von nur noch 120 Jahren aus dem Grunde setzt, weil die Menschheit durch das Sündigen der (erstgeschaffenen) Menschen „Fleisch" geworden sei. „Fleisch" nemlich bezeichnet „die Leiblichkeit mit oder ohne Bezug auf ihre Vergänglichkeit. Aber daß der Mensch ein vermöge seines so und so beschaffenen leiblichen Lebens abhängiges und vergängliches, und daß er ein sittlich unheiliges, sündhaftes Wesen ist, das steht mit der a. t. Anschauung im engsten Zusammenhange." Denn Hiob 7, 21; 4, 18 f.; 14, 1—4; 15, 14 f.; 25, 4—6 wird so argumentirt: Der Mensch „ist nicht bloß irdischen Stoffes, sondern auch dem Tode unterworfen, sein Leib nicht bloß aus Staub der Erde gebildet, sondern selbst vergänglicher Staub; eine Motte kann ihn überleben. Wie kann aber sein Leben, wenn es solcher Todesherrschaft unterliegt, Gott, dem selig mächtigen gefallen? wie ist es möglich, daß Der nicht sündige, dessen Dasein so übel bedingt ist? Er heißt בָּשָׂר, weil er עָפָר wird, ja רִמָּה, weil er in Gewürm sich auflöst; er heißt בָּשָׂר, weil sein רוּחַ davon geht: beides sind Bezeichnungen des Menschen, nicht nach seiner Sündhaftigkeit, sondern nach seiner Hinfälligkeit. Aber solcher Vergänglichkeit unterliegend ist er auch der Sünde verfallen. Ein in solcher Bedingtheit stehender

Wille kann nicht gerecht, das Leben in so unreinem Leibe nicht rein sein.“ Hiernach will jenes Wort 1. Mos. 6, 3 verstanden sein: „Der Mensch befindet sich, und zwar in Folge der Uebertretung' der ersten Menschen, in einer schlimmen Bedingtheit seines Daseins, in welcher sein sittliches Verhalten nur sündig und unrein sein kann.“ Dem schließt sich dann die Stelle 1 Mos. 8, 21 an, und fügt hinzu, „daß das persönliche Leben bereits da sündhaft ist, wo es seinen Anfang nimmt.“ Daher nennt dann David im Ps. 51 sich und alle Menschen in Sünden empfangen und geboren: „wenn ich aber sage, David nenne sich von Empfängniß und Geburt her sündhaft, so will ich darum nicht etwa בְּעָוֹן und בְּחֵטְא von seiner Sünde verstanden wissen. Mit בְּ wird das die Handlung Begleitende beigefügt, also hier das Verhalten der Gebärenden und Empfangenden beim Gebären und Empfangen. — David setzt aber dabei voraus, daß, wie das Entstehen eines Lebens, so dieses Leben selbst sittlich beschaffen sei.“ Gleich also wird auch in den a. t. Stellen lediglich vorausgesetzt, „daß der Mensch von Natur sündhaft ist und die Sünde mit der Natur sich forterbt.“ Im Gespräch des Herrn mit Nicodemus „wird der Mensch wie im A. T. σάρξ genannt, nicht bloß, weil er der Vergänglichkeit, dem Tode, sondern zugleich auch, weil er hiemit, in so weit er nicht eine neue göttlich bestimmende Wirkung erfährt, der Sünde verfallen ist.“ „Vorausgesetzt aber ist dabei, daß die sittliche Beschaffenheit des Einzelnen nicht erst innerhalb des Einzellebens sich bestimmt, sondern daß er sich, indem in einer übererbten, durch Zeugung fortgepflanzten Natur, auch in einer sittlichen Bestimmtheit vorfindet, in welcher er dem heiligen Wesen und Willen Gottes widerspricht.“ Weiter setzt Paulus 1 Kor. 7, 14 voraus, daß die Kinder an sich unrein, unheilig geboren sind. Und wie er diese „angeborene Unreinheit“ meint, sagt er uns Röm. 7, 7 ff.: „Die einzelne Begierde ist hervorgebracht von der Sünde, nemlich — von einem widergöttlichen Verhalten zu Gott —, welches dem Einzelnen eignet, weil er Mensch ist, und in welchem er sich vorfindet, ehe er sich persönlich selbst bestimmt. Wenn ich dieses Verhalten des Menschen als Menschen Naturwollen nenne, und von dem Personwollen des Menschen als dieses Menschen unterscheide, so geschieht dies nicht, um den rationalistischen Begriff der Sinnlichkeit unter dem Namen des Naturwollens durch eine Hinterthüre wiederum einzuführen, noch als dächte ich mir ein zwiefaches Willensvermögen im Menschen, wovon das eine, das persönliche, auch ohne Gnadenwirkung, sittlich gut sein könnte; sondern dies meine ich, daß der Einzelne, ehe er sich in bewußter Weise selbst bestimmt, zunächst vermöge seiner gliedlichen Zugehörigkeit zur adamitischen Menschheit, aber mit eben derselben Persönlichkeit, vermöge welcher er sich selbst bestimmen wird, dem widerstreitet, wie Gott den Menschen will:

weshalb er, so lange nicht eine Gnadenwirkung auf ihn geschieht, sich auch persönlich, in dem Maaße, als er zum Bewußtsein erwacht, nur gottwidrig selbst bestimmen kann. (I. 499—517.)

Nach dem Allen giebt die Schrift keine Lehre von Sünde, Tod, Erbsünde. Es ist daher auch nicht in der Ordnung, daß die hergebrachte Dogmatik solche Lehren giebt. Vielmehr hat an deren Stelle Das zu treten, was der 2te Lehrsatz des 4te Lehrstückes giebt.

Selbstverständlich begegnen wir wieder vorab der Versicherung, daß die Schrift nicht eigends lehre, sondern voraussetze, daß Sünde und Tod seien, und was sie seien, und daß sie allgemein und erblich seien, und was vom Zustande nach dem Tode gelte. Ich hatte in meinem ersten Artikel diese Unterscheidung v. H.'s zwischen Dem, was die Schrift eigends lehrt, und Dem, wovon sie nur in Weise der Voraussetzung oder der Folgerung spricht, bedenklich gefunden. Darauf hat v. H. (Schutzschr. IV. 48 ff.) Einiges erwiedert, das wir hier berücksichtigen wollen.

Zuvörderst will uns da v. H. erklären, was er mit seinem Unterschiede von Eigends-gelehrt und Nicht-eigends-gelehrt meine, und woran wir zu erkennen haben, welcher Theil des Lehrinhaltes der Schrift auf die eine, welcher auf die andere Seite falle. Er thut dies in der Weise, daß er eine von mir gemachte Unterscheidung zwischen denjenigen Partieen der Schrift, in denen ein Fortschritt der Offenbarung heraustritt, und denjenigen, in welchen dies nicht der Fall ist, nachdem er dieselbe wenige Seiten zuvor persiflirt hat, für die Erklärung seines Unterschiedes grundleglich macht. Das Verfahren ist neu, daß man den Satz eines Anderen erst verwirft, und dann mit demselben seine eignen Sätze erläutert und vertheidigt. Wie die unsterblichen Götter solch Verfahren nennen, ist ein Geheimniß, aber die erdgebornen Menschen nennen es Sophistik. Indessen lassen wir dies, und lassen wir bis auf Weiteres auch das, daß v. H. jene meine Unterscheidung wohl durch meine Schuld nicht so, wie ich's meine, gefaßt hat, und halten wir uns an die Erklärung, die uns v. H. über den Unterschied von Eigends-

treten ist; daß vor Christo die Todten allerdings in den Scheol gingen, und sich da befanden, wie das A. T. es beschreibt, daß diese Beschreibungen des A. T. nicht etwa sogenannte unreife Vorstellungen des A. T. von der Unsterblichkeit sind, sondern daß es damals wirklich so war, wie das A. T. es beschreibt; daß aber seit dem Tode und der Auferstehung des Herrn d. h. seit der Vollendung des Heils der Zustand Derer, die im Heil versterben, ein anderer ist, als der Zustand Derer, die außer dem Heil versterben. Aber hierauf beschränkt sich auch Das, was wir mit v. H. theilen können. Im Uebrigen müssen wir seinen Lehraufstellungen unsere Zustimmung versagen. Dieselben sind Consequenzen einerseits davon, daß er von der Schöpfung und Erhaltung und von dem Verhältnisse des Geistes Gottes zur Welt und zum Menschen und seinem Geiste nicht rein theistisch lehrt, und andererseits davon, daß er seinen Unterschied zwischen Natur- und Personleben des Menschen an die Stelle des Unterschiedes von Leib und Seele setzt; und wie wir diesen Vordersätzen widersprechen mußten, so können wir auch auf die Consequenzen nicht eingehen.

Nach v. H. besteht das Sterben darin, daß Gott seinen Geist zurückzieht, in Folge dessen der Mensch seine Natur verliert, und nur als Person bleibt. Da bleiben zwei Punkte unklar. Erstens fragt sich: Was wird, wenn der Mensch im Sterben seine Natur verliert, aus der Seele des Menschen? Consequenter Weise müßte v. H. sagen, daß die Seele gleich dem Leibe in den Todeszustand, in die Nichtexistenz gehe; denn die Seele gehört ihm ja sammt dem Leibe zur Natur des Menschen, die er im Sterben verliert. Und wirklich spricht v. H. dies an diversen Stellen geradezu aus; wir haben gehört, daß der Zustand der Todten ein gleichartiger ist an Leib und Seele. Aber an anderen Stellen, und namentlich da, wo v. H. beschreiben will, wie fern der Mensch im Sterben erhalten bleibt, spricht er wieder nicht so, sondern betont nur das Verlieren des Leibes, schweigt vom Verlieren der Seele, und drückt sich so aus, als

ob der Mensch im Sterben nur den Leib, aber nicht die Seele verlöre: als körperloses Ich, sagt er, bleibt der Mensch, aber er sagt nicht, wie er müßte, daß der Mensch als körperloses und seelenloses Ich bleibe; er sagt nicht, wie er nach seinen Anschauungen eigentlich müßte, daß der Gläubige in der Vollendung nicht allein seinen Leib, sondern auch seine Seele wieder empfange, sondern spricht da nur von Auferstehung des Leibes; es kommt sogar die Wendung vor, daß das Ich des ewig Unseligen eine im Tode befindliche ψυχή sei. Wir haben hier dieselbe Unbestimmtheit wie in der Lehre von der Schöpfung: wie da v. H. in der Consequenz seiner Anschauungen sagen müßte, daß des Menschen Seele nicht sowohl von Gott geschaffen, sondern vielmehr eine Individuation des Geistes Gottes sei, so müßte er hier sagen, das Sterben des Menschen geschehe damit, daß Gott seinen Geist wieder an sich zöge, denn damit gehe die scintilla Dei, die des Menschen Geist sei, wieder in den Geist Gottes zurück, und dem zu Folge falle der Leib dann in Staub. Daß v. H. statt dessen über die Seele gern schweigt, hat seinen Grund theils in dem Widerstreit, in welchem diese seine Ansicht von dem Verlieren der Seele zu den gemeinen Anschauungen der Christenheit steht, theils in der zweiten Unklarheit, die durch diese seine Lehraufstellungen hindurch geht. Es soll nemlich zweitens von dem Menschen, wenn er stirbt, nur die Person, das Ich bleiben. Aber die Persönlichkeit ist nach v. H.'s eigner richtiger Definition das Vermögen sich selbst denkend und wollend zu bestimmen, und muß deshalb ein Substrat haben. Dieses Substrat ist die Seele des Menschen: die Seele des Menschen ist eine Persönlichkeit, die Seele hat das Vermögen sich selbst zu bestimmen, die Seele denkt und will, der Mensch ist dadurch diese Persönlichkeit, daß er diese lebendige Seele hat und ist. Wenn nun der Mensch im Sterben sammt seiner Natur auch seine Seele verliert, so ist seine Persönlichkeit substratlos, und es ist nicht abzusehen, wie eine substratlose Persönlichkeit bestehen könnte. Persönlichkeit, die nicht einer bestimmten leben-

digen Seele zukommt, ist abstracte Selbstbestimmbarkeit, abstracte Fähigkeit des Denkens und Wollens; und wenn vom Menschen Nichts bleibt als seine Persönlichkeit, sein Ich ohne Leib und Seele, so heißt das, es bleibe von ihm nichts Anderes übrig als abstractes Wollen und Denken, aber Niemand, der da will und denkt; wobei denn nicht zu verstehen ist, wie dann der Mensch als „unterschiedliche“ Person bleiben sollte. Dies fühlt auch v. H. und darum schweigt er gern von dem Verlieren auch der Seele, und redet wiederum so, als ob für das im Tode bleibende Ich doch auch noch ein Etwas bliebe, daran es sein Substrat hat.

Diese zwiefache Unbestimmtheit verursacht nun, daß eine Reihe von Selbstwidersprüchen durch jene Anschauungen v. H.'s sich hindurchzieht. Von der einen Seite ist er ernstlich bemüht, festzuhalten, daß der Mensch bleibt, wenn er stirbt. Von der anderen Seite, wenn er nun näher nachweisen will, wie der Mensch bleibt, fallen die Ausdrücke so, daß man in Zweifel geräth, ob denn aber auch wirklich Etwas von dem Menschen bleibt. Man blicke nur auf die Aussagen zurück, in welchen der Zustand der vor Christo Verstorbenen beschrieben wird: ihr Zustand soll entweder ein qualvoller oder ein qualloser sein; aber wie mag Qual oder Nichtqual empfinden, wer nicht allein keinen Körper, sondern auch keine Seele hat? Dasselbe gilt von Dem, was über den Zustand der a. t. Frommen gesagt ist: dieselben, heißt es auf der einen Seite, bleiben die Gerechten, die sie waren, und haben Theil an der Gemeinschaft der in der Hoffnung auf das zukünftige Heil Entschlafenen und ihr Sein im Tode hat an dieser Hoffnung ihren Inhalt; aber, heißt es auf der anderen Seite, eine Bethätigung schon verwirklichter Gemeinschaft Gottes mit den Todten erfahren sie nicht, und ein Lohn ihrer Gerechtigkeit wird ihnen noch nicht zu Theil. Nun sollte man meinen, wenn wirklich die unter dem A. T. Verstorbenen in lebendiger Gemeinschaft mit einander fortlebten, wenn sie wirklich die Hoffnung auf eine künftige Erlösung auch im

Tode bewußt in sich trugen und bewahrten, so hätten sie daran einen sehr reellen „Lohn" ihrer Gerechtigkeit und eine eben so reelle Bethätigung der Gemeinschaft Gottes mit ihnen gehabt. Da aber v. H. Letzteres entschieden verneint, so wird man zu einer anderen Interpretation auch jener seiner positiven Bestimmungen versucht: wenn er — so möchte man schließen — sagt, daß die unter dem A. B. verstorbenen Frommen Theil an der Gemeinschaft der in Hoffnung Entschlafenen haben, so kann das im Zusammenhange nicht heißen sollen, daß sie in lebendiger Gemeinschaft mit Ihresgleichen fortleben, sondern nur, daß sie zu Denen zählen, welchen die Hoffnung einer dereinstigen Erlösung und damit einer künftigen Wiederbelebung gilt; und wenn er sagt, daß das Sein derselben im Tode an dieser Hoffnung seinen Inhalt habe, so kann das im Zusammenhange nicht heißen, daß sie im Tode von dieser Hoffnung wissen und dieselbe lebendig empfinden, sondern nur, daß sie an dem Vorhandensein einer Hoffnung künftiger Wiederbelebung ihre Existenz haben, daß sie in so fern existiren, als eine Hoffnung ist, daß sie einst aus dem Todeszustande wiederhergestellt und wiederbelebt werden werden. Aehnlich stellt es sich mit Dem, was von dem Zustande der in Christo Verstorbenen gesagt wird. Wie v. H. dabei die „verklärte Menschennatur Christi" theosophisch verwendet, können wir hier noch nicht deutlich machen, sondern müssen uns auf die Bemerkung beschränken, daß die „verklärte Menschennatur Christi" bei v. H. zu stehen kommt nicht sowohl als ein Bestandtheil der Person des erhöhten Herrn und Gottmenschen, sondern als ein Etwas, das der erhöhte Herr besitzt und den Seinen mittheilt, und das für Die, welchen es mitgetheilt wird, namentlich die Kraft und Bedeutung hat, das Gegengift zu sein gegen das Gift der verbotenen Frucht, durch welches Adam die Menschennatur verderbt hat. Hiernach heißt es nun von den im Heil Verstorbenen einerseits, daß sie zu Christo kommen, bei Christo sind und leben, sogar, daß sie wissen und inne werden, was im Himmel geschieht, und in einer „thätigen" Gemeinschaft mit

Gott sind; aber andererseits steht dann fest, daß sie ihre eigne Natur, Leib und Seele, nicht haben, sondern, heißt es, die verklärte Menschennatur Christi dient ihnen einstweilen als ihre eigne. Letzteres kann denn ein Theosoph schon sagen, aber die Schrift weiß Nichts davon, Niemand bis auf v. H. hat das aus 2 Cor. 5, 1 heraus gelesen, und Niemand auch vermag sich etwas Klares dabei zu denken, daß alle die tausend und aber tausend körperlosen Iche, zu denen die gestorbenen Christen geworden sind, an dem verklärten Leibe des Herrn ihren Leib, ihre Wohnung haben. Vielmehr, wenn man das Ding zu erfassen sucht, muß man unwillkührlich auf den Gedanken kommen, es sei damit auch gar nicht mehr oder weniger als das gemeint, daß die abgeschiedenen Christen nur in so fern existiren, als die verklärte Menschennatur Christi existirt, aus welcher heraus sie am Ende der Tage eine neue Natur wieder empfangen werden; was denn freilich den anderweiten Aeußerungen, daß sie wissen was im Himmel geschieht u. s. w., widerspricht. Kurz, v. H. will ernstlich festhalten, daß der Mensch im Sterben fortexistirt, aber die theosophischen Annahmen, die er zu Hülfe nimmt, um das Wie zu verstehen, machen Alles ungewiß. Er wird sich nicht beschweren können, wenn er einmal dahin verstanden werden sollte, als sei seine eigentliche Meinung die, daß die außer dem Heil Stehenden, wenn sie todt sind, eben todt sind; daß die a. t. Frommen eben nur in so fern fortleben, als für sie die Hoffnung einstiger Erlösung besteht; daß die Christen nur in so fern fortleben, als die verklärte Menschennatur Christi vorhanden ist, aus welcher sie einst eine neue Natur empfangen sollen; daß also die im Heil Gestorbenen für jetzt eigentlich nicht existiren noch leben, sondern erst dann wieder eigentlich existiren und leben werden, wenn sie in der Auferstehung einen verklärten Leib und eine wiederbelebte Seele wieder empfangen werden. v. Hofmann kann darauf rechnen, daß einmal ein Theil seiner Schüler seine Lehre so fassen wird. Es ist das eben das ordinaire Schicksal aller Theosophie. Alle Theosophie hat den Schein

eines handfesten und oft sogar krassen Realismus; aber was in ihren Lehren realistisch scheint, entspricht nicht der Wirklichkeit und birgt Momente idealistischer Verflüchtigung in sich; und wenn man daher diese realistischen Bestandtheile sich zurecht zu legen sucht, so entschwinden sie Einem unter den Händen, und es bleibt Nichts als der unterliegende Idealismus, ja Nihilismus übrig. Von dem der Wirklichkeit entsprechenden Realismus der Schrift giebt es keinen Weg zum Nihilismus als durch den Abfall vom Glauben hindurch, aber von dem Realismus der Theosophie zum Nihilismus ist sogar naturgemäßer Fortschritt.

Der in den Vorstellungen v. H.'s vom Tode waltende Selbstwiderspruch tritt namentlich in Dem heraus, was er von dem schließlichen Schicksale der Gottlosen sagt. Nach der in der Kirche gewöhnlichen Anschauung behalten die Gottlosen nicht allein, wenn sie sterben, ihre Seele, sondern sie erhalten auch in der Auferstehung ihre Leiber wieder, und so gehen sie durch das Gericht in die ewige Verdammniß. Da ist ersichtlich, wie sie ewig existiren, und wie sie ewige Strafe leiden können, auch wie die ewige Verdammniß, der zweite Tod, noch eine Steigerung derjenigen Unseligkeit ist, in welcher sie schon seit ihrem leiblichen Tode waren. Nach v. H. dagegen werden die Gottlosen nicht auferstehen, sondern nur „aus dem Todesschlafe erwachen,“ um aus dem ersten Tode überzugehen in den zweiten Tod, der aber eine Steigerung des ersten ist. Gewaltsam hält sich da v. H. die Schriftstellen, die auch den Gottlosen eine Auferstehung in Aussicht stellen, damit vom Leibe, daß er dieselben nicht eine Auferstehung der Gottlosen aussagen läßt, sondern nur ein Erwachen derselben aus dem Todesschlafe. Er ist dazu gezwungen, weil er die Auferstehung ohne Schriftgrund mit der verklärten Menschennatur Christi in Verbindung bringt, an welcher die Gottlosen ja keinen Theil haben. Aber unglücklich ist das Auskunftsmittel, denn wenn sie aus Tod in Tod gehen, wenn sie ihre beim leiblichen Tode verlorene Natur nicht wieder

bekommen, so ist ja auch Nichts da, was aus dem Todesschlaf erwachen könnte. Sodann ist v. H. bei seinen Voraussetzungen nicht im Stande, nachzuweisen, wie der zweite Tod eine Steigerung des ersten sein könnte. Ihr Dasein, heißt es zwar, wird ein schlechthin besitz- und raumloses sein; aber das ist es ja bisher auch schon gewesen, da ja ihr Ich seinen Leib und seine Seele bereits vorher verloren gehabt. Man kann daher auch nicht sagen, daß sie erst dann den Stoff ihres Leibes verlören, erst dann um ihr Leibliches selbst kämen; das ist ja schon vorher durch den leiblichen Tod von ihnen genommen. Das Einzige ist, daß der Staub, in welchen ihr Leib verfiel, jetzt noch existirt, aber beim Weltuntergange mit vergehen wird. Indessen wird den gestorbenen Gottlosen schwerlich an der jetzt noch stattfindenden Existenz dieses Staubes viel liegen, da er der ihrige und in ihrem Besitz ja nicht mehr ist, und so werden sie es auch nicht als Steigerung ihres Todeszustandes empfinden können, wenn er dann mit der Welt gar vergeht. Endlich vermag v. H. bei seinen Voraussetzungen nicht zur Anschauung zu bringen, wie und wo die Gottlosen fortexistiren. Es bleibt ihnen, heißt es, Nichts was sie von Gott haben, also Nichts außer ihr nun eben so schlechthin außergöttliches als widergöttliches Ich. Aber die Existenz ihres Ich, daß sie eine Persönlichkeit haben, sich selbst bestimmen können, haben sie doch auch von Gott; was sie nicht von Gott haben, sind lediglich ihre bösen Gedanken und Werke, zu denen sie sich selbst bestimmt haben. Mithin, wenn sie Alles verlieren sollen, was sie von Gott haben, so bleibt Nichts von ihnen übrig, als ihre bösen Gedanken und Werke. Und, heißt es weiter, sie haben hinfort nur den Zorn Gottes zur Stätte ihres Daseins. Aber der Zorn Gottes ist kein Aufenthaltsort für Wesen, sondern nur eine Stätte, wo böser Werke gedacht wird. In der That, obgleich v. H. ausdrücklich sagt, daß „die Gottlosen nicht aufhören zu sein," wird er sich doch nicht wundern dürfen, wenn er einmal dahin verstanden werden sollte, als ob er eigentlich meine, daß

die Gottlosen, wenn sie leiblich sterben, todt sind und todt bleiben, daß ihnen am Ende der Dinge nur in so fern noch Etwas geschieht, als sie nicht gleich den Frommen ihren Leib aus dem Staube wieder empfangen, sondern ihres Leibes Staub dann mit der Welt vergeht, und daß sie nur in so fern ewig fortexistiren, als das Gedächtniß ihrer Gottlosigkeit im Zorne Gottes fortlebt.

Schriftgrund giebt es nun für diese speciell Hofmann'schen Anschauungen nicht. Darauf, wie er (III. 438 ff.) seine theosophischen Gedanken über die verklärte Menschennatur Christi in 2 Cor. 5, 1 hinein trägt, und wie künstlich er sich um die Ps. 49, 15. Dan. 12, 2. Joh. 5, 29 unwidersprechlich bezeugte Auferstehung auch der Gottlosen (III. 469. 549. 658) herumwindet, haben wir schon aufmerksam gemacht. Ferner ist es ein der Schrift völlig Fremdes, daß der Mensch im leiblichen, ersten Tode auch seine Seele verlieren sollte. Wenn sie bezeugt, was auch v. H. nothgedrungen einräumen muß, daß die Gestorbenen Qual oder Frieden fühlen, daß sie Dessen inne werden, was im Himmel vorgeht, so bezeugt sie damit auch, daß sie ihre Seele haben. Dazu kommt, daß die Schrift, wenn sie wie v. H. lehrte, auch sagen müßte, daß die Auferstehenden nicht bloß ihren Leib, sondern auch ihre Seele wieder empfangen; wenn sie dies nicht thut, wenn sie nur von einer Auferstehung des Leibes, Nichts von einer Wiederbelebung der Seele am letzten Ende weiß, so weiß sie auch nur von einem Verlieren des Leibes, Nichts von einem Verlieren der Seele im leiblichen Tode. Endlich ist es sehr richtig, daß die Ausdrücke Scheol, Schooß Abraham's, Paradies nicht bloß Orte, sondern auch Zustände bezeichnen; aber eben so gewiß ist, daß sie nicht bloß Zustände, sondern auch Aufenthaltsorte der Verstorbenen bezeichnen und beschreiben. Niemand, der die einschlagenden Schriftstellen unbefangen liest, wird sich Dem entziehen können. Es ist eben Gewaltsamkeit, wenn v. H. dies Alles mit der Bemerkung weg escamotiren will, daß nur wegen der Beziehung des Ich zum

Leibe das Sein der Todten örtlich bezeichnet werde. Und wie weit diese Gewaltsamkeit im Einzelnen greift, dafür nur das eine Beispiel, daß v. H. I. 359 dem ausdrücklichen Wortinhalt von Luc. 16, 19 ff. widersprechend und ein wesentliches Moment an dem Inhalt dieser Stelle verwischend, behauptet, Lazarus und der Reiche hätten sich an „demselben" Orte der Todten, bloß in verschiedener Zuständlichkeit befunden.

Aber die Lehre v. H.'s vom Tode hat noch eine andere wichtige Seite an der Verbindung, in welche er sie zu der Sünde Adam's und seiner Nachkommen setzt. Wir wenden uns dieser Seite zu. Schon in dem oben Citirten haben wir einen Theil der Gedanken v. H.'s über Sünde, Erbsünde u. s. w. gehört; wir nehmen, ehe wir eine Beurtheilung derselben versuchen, erst noch ein Mehreres hinzu.

Der 2te Lehrsatz meines 4ten Lehrstücks, sagt v. H. weiter, giebt Das, was an die Stelle der Lehren der gewöhnlichen Dogmatik von Allgemeinheit, Erblichkeit u. s. w. der Sünde zu treten hat. In diesem 2ten Lehrsatze ist nun die Rede von einem zweiseitigen Verhalten Gottes gegen die gefallenen Menschen und ihre Nachkommen: daß sie einerseits Gegenstände seines Zorns wurden, und daß dennoch andererseits die Menschheit Abbild des urbildlichen Weltziels blieb. (I. 517.)

Das von dem Lehrsatz Ausgesagte finden wir in der Urgeschichte eigends gelehrt, wenn wir, was da dem Sündenfall nachfolgte, mit Dem vergleichen, was ihm voranging. Gott hatte Adam gesagt, er werde sterben, sofort völlig sterben, wenn er von dem Baume esse. Darauf hin wagten es die Menschen, „und sind damit, so viel an ihnen lag, wie hinsichtlich ihrer persönlichen Selbstbestimmung dem gottfeindlichen, so hinsichtlich ihrer Weltgemeinschaft dem weltauflösenden Willen des Argen verfallen, für immer. Wenn sie nun dennoch leben blieben, so ist dies eine Bethätigung des ewigen Liebeswillens Gottes. Denn wodurch sonst blieben sie denn leben, als dadurch, daß Gott mit ihnen in Gemeinschaft blieb? Und wozu sonst ließ Gott sie leben bleiben, als dazu, daß ihnen die Möglichkeit einer Gemeinschaft mit ihnen offen bliebe?" Allerdings trat ihr Todeszustand nun darin hervor, daß sie sich schämten, daß sie sich nur ihrer Blöße wegen zu schämen wähnten, daß sie Leid und Trübsal tragen, dem endlichen Sterben entgegen sehen mußten, daß die Welt an dem Zorne Gottes wider sie und an ihrer Abhängigkeit von dem Teufel mitbetheiligt wurde; aber diese

Strafe zeigt sich doch als eine für die Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Raum lassende dadurch, daß sie sich nur, weil sie am Leben blieben, schämen konnten, daß sie, weil sie am Leben blieben, ihres Wahns überführt werden konnten, daß, während sie als diese Einzelnen sterben, das mit ihnen angefangene Geschlecht fortbesteht, daß die Welt dennoch bei Bestande und unter der Herrschaft der Menschen bleibt. Der Warnspruch hat sich also verwirklicht und zugleich nicht verwirklicht. Aber ganz ebenso wie gegen die Erstgeschaffenen verhält sich Gott nun auch gegen die von ihnen abstammende Menschheit. Im 90sten Ps. ist „Beides enthalten, daß Gott der Menschheit um ihre Sünde zürnt und seinen Zorn an ihr bethätigt, seit er jenes Wort zu Adam geredet hat, und daß er ihr die Wohnstatt ist, wo sie den Wechsel ihrer Geschlechter überdauert, bis es ihm gefällt, das Werk der Gnade zu schaffen, für das er sie aufbehält." Vorzüglich aber kommt Röm. 5, 12 ff. in Betracht. Da wird an die Thatsache erinnert, daß der Tod, welchem alle Menschen unterliegen, mit der Sünde Adam's ein für alle Mal zur Herrschaft gelangt ist. Denn wohlgemerkt, vom Tode redet die Stelle und nur untergeordneter Weise von der Sünde; und nur vom Tode, nicht von Sünde und Tod sagt sie, daß derselbe von dem Einen zu Allen durchgedrungen sei. „Der durch die Sünde des einen Menschen in die Welt gekommene Tod ist es, von dem es heißt, daß er auf diese Weise zu allen Menschen hindurchgekommen." Der Tod kommt zu allen Nachkommen Adam's hindurch nicht durch deren eignes, wenn auch in Adam geschehenes Sündigen, sondern er ist durch Adam's Sünde einmal in die Welt gekommen als ein für alle Mal vorhandene Macht. Denn ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον ist zu übersetzen „bei dessen (des Todes) Vorhandensein Alle sündigten." „Ehe die Einzelnen sündigten, sagt der Apostel, war der Tod vorhanden, als das durch Adam's Sünde in die Welt gekommene und so zu allen Menschen, gleichsam von der Wurzel aus in die Zweige des Einen Baums hindurch kommende Uebel." Diese Verdammniß ist von Adam her vor allem Sündigen der Einzelnen, als welche ihr von vornherein unterliegen und sie nicht erst, jeder für sich, herbeiführen, ein für alle Mal vorhanden. Diesen Satz begründet der Apostel aber auch, indem er V. 13. 14 den Zustand der Menschheit in dem Zeitraum von Adam bis zur Gebung des Gesetzes beschreibt. Da, sagt er, war Sünde in der Welt, d. h. die Sünde kam da nicht erst in die Welt, noch kam sie durch das Sündigen der Einzelnen gleichsam immer auf's Neue in die Welt, „es geschah nicht immer wieder, was Adam gethan hatte, sondern Sünde war nun da." „Dieser sich gleich bleibende Zustand war die Folge des Vorgangs, durch welchen die Sünde ein für alle Mal in die Welt gekommen war. Daß aber dieser Zustand von der Zeit ausgesagt wird, bis ein Gesetz kam, er-

klärt sich aus der Steigerung der Sünde, welche mit dem Gesetz eintrat. Von Adam bis Mose blieb das Verhältniß Gottes und der Menschheit dasselbe und gleiche, wie es durch Adam's Sünde geworden war. Denn was durch das Gewissen oder durch die Verheißung in den Einzelnen gewirkt wurde, bleibt hier außer Betracht, wo es sich um die allgemeine Lage der Menschheit handelt, an welcher die Frömmigkeit Einzelner Nichts änderte." Dagegen ist mit dem mosaischen Gesetze der sündigen Menschheit die neue Möglichkeit gegeben, entweder eines dem hierin geoffenbarten Willen Gottes entsprechenden Verhaltens oder einer Steigerung der adamitischen Sünde durch Ungehorsam gegen denselben. „Denn das mosaische Gesetz ist unter Voraussetzung der einmal vorhandenen Sündhaftigkeit gegeben worden, gegeben für ein Volksgemeinwesen, welches dadurch sein Gesammtleben in der bei solcher Sündhaftigkeit seiner Angehörigen möglichen Weise hätte bestimmen und gestalten lassen sollen." Statt dessen fiel Israel sogleich vom Gesetze Gottes ab, so daß die Gesetzgebung nur zur Steigerung der adamitischen Sünde führte, zum Beweise, daß die Menschheit unvermögend sei, auf solchem Wege gerecht zu werden. „Wenn nun bis zum Eintritte des mosaischen Gesetzes Sünde einmal in der Welt war, so könnte man denken, daß Diejenigen, welche in dieser Zeit Sünder waren, nicht dieselbe Folge der Sünde hätten erleiden müssen, wie Der, durch welchen sie zuerst in die Welt gekommen ist. Hätte man sie nur als Einzelne zu achten, deren jeder für sich sein Geschick entschied, so wäre dies auch richtig gedacht. Aber man sieht, der Tod war nun einmal in der Welt durch des Einen Sünde, ohne daß ihn jeder Einzelne für sich erst erwirkte, also gleichsam immer wieder in die Welt brachte." Daher fährt der Apostel fort: „Sünde wird aber ohne Gesetz nicht in Rechnung gestellt, und so ist sie auch in dieser vorgesetzlichen Zeit nicht in Rechnung gestellt worden, sondern königlich hat der Tod geherrscht auch über Die, welche nicht wie Adam gesündigt haben." „Es handelt sich ja um die Sünde, nicht wie sie von den sündigen Menschen im Einzelnen begangen wurde, sondern wie sie ein für alle Mal in der Welt war." „Die Sünde, welche den Tod zur Folge hat, ist die ein für alle Mal vorhandene, das sündige Verhalten der Menschen als solcher, abgesehen von dem Sündigen der Einzelnen als dieser Menschen; und diese Sünde war keine Uebertretung eines ausgesprochenen Willens Gottes, daß sie als solche hätte in Rechnung gebracht werden können." „Der Apostel unterscheidet eine daseiende Sünde, welche den Tod mit sich bringt, und ein einzelnes Sündigen, welches den Tod schon vorfindet, in der Art, daß er jene daseiende Sünde im Gegensatze zur Sünde Adam's als eine solche bezeichnet, welche nicht als Uebertretung eines ausgesprochenen Willens Gottes in Rechnung gebracht werden kann. Erst Israel kam wieder einem Gesetze

gegenüber zu stehen, dessen Erfüllung ihm hätte dazu gereichen mögen, ein Heil von Gott zu empfangen, wie es unter Voraussetzung des einmal vorhandenen Todes möglich gewesen wäre, statt daß es nun durch seinen Ungehorsam die Sünde steigerte und die entsprechende Strafe erlitt. Es war also keine Zurechnung der daseienden, der gemein menschlichen Sünde, vermöge welcher die Menschheit von Adam bis Mose dem Tode unterlag, sondern königlich hat er über sie geherrscht in dieser Zeit, oder, was dasselbe ist, auch über Die geherrscht, welche nicht wie Adam gesündigt haben." „Die Menschheit hat den Tod nicht fortwährend auf's Neue verwirkt, sondern seine Herrschaft war ein *βασιλεύειν*." „Der Ausdruck will nach der eigenthümlichen Stellung eines *βασιλεύς* verstanden sein, welcher unabhängig und selbständig eine bleibende, ein für alle Mal gegebene, über Alle und über Alles sich erstreckende Macht übt, die ihm für die einzelnen Machtübungen oder gegenüber dem einzelnen Untergebenen nicht immer erst erwächst oder zugesprochen wird, sondern sich von selbst versteht. Solch eine Herrschaft schreibt der Apostel dem Tode zu, um auch dadurch bemerklich zu machen, daß sich die adamitische Menschheit nicht immer erst den Tod zuzieht, geschweige der einzelne Mensch, sondern daß sie durch Adam's Sünde ein für alle Mal unterworfen ist." Das Gleiche wiederholen dann die VV. 15—17. Weiter im 18ten V. heißt es dann das eine Mal, *δι' ἑνὸς παραπτώματος εἰς πάντας ἀνθρώπους εἰς κατάκριμα*, wo also nicht, daß Alle sündigen, sondern, daß eine ihnen geltende Verurtheilung besteht, als das bezeichnet ist, wozu es durch eines Einzigen Versündigung für sie gekommen ist. Das andere Mal heißt es, *διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί*, womit aber auch nicht gesagt ist, daß die Vielen mit der Sünde Behaftete geworden, sondern daß sie durch des Einen Menschen Ungehorsam als Sünder zu stehen gekommen sind." „Denn nicht von ihrer Versündigung ist die Rede, was sie durch dieselbe geworden, ihrer Beschaffenheit nach, sondern von dem Ungehorsam Adam's, welche Folge derselbe für sie gehabt hat, abgesehen von ihrem eignen Thun." Diese Folge aber ist ihre Stellung, ihr Verhältniß zu Gott. „Keine Verurtheilung von Seiten Gottes ohne Sünde auf Seiten des Menschen. Aber die Sünde, welcher jene im Tode sich vollziehende Verurtheilung entspricht, ist nicht die Sünde der vielen Einzelnen, welche der Tod betrifft, sondern der sie Alle Gotte gegenüber als Sünder darstellende Ungehorsam des Einen, durch welchen sie, ganz abgesehen von ihrem eignen Sündigen, in dieses Verhältniß zu Gott gekommen sind." Allerdings also „weiß die Schrift davon, daß Adam's Uebertretung den Nachgeborenen zur Schuld gerechnet werde." Aber man muß diese Thatsache der Zurechnung auch recht ausdrücken. „Unsere älteren Dogmatiker unterscheiden den Fall

Adam's, wie er nur seine Versündigung ist, und zu unserer allein durch Zurechnung wird, und andererseits wie er zugleich unsere angeborene Sünde ist, und also nicht durch Zurechnung allein, sondern auch durch Uebererbung der durch ihn gesetzten Sündhaftigkeit unsere Sünde wird. Eben so sagen wir, daß vermöge unserer Zusammengehörigkeit mit Adam nicht bloß die von ihm herrührende Sündhaftigkeit menschlicher Natur, sondern auch seine Uebertretung selbst eines jeden Menschen Sünde, und also auch Schuld ist. Wir brauchen keine künstliche Annahme, wie daß alle von Adam Stammenden in ihm gewesen, oder daß er als Bundeshaupt des menschlichen Geschlechts gesündigt habe, sondern bleiben bei der einfachen Thatsache jener Einheit des Menschengeschlechtes, vermöge welcher jeder Einzelne nicht nur Glied des Geschlechtes, sondern auch der Anfang desselben sein Anfang ist. Nicht hat der Einzelne die Sünde Adam's mitgethan, sondern weil der Anfänger des Geschlechtes sie gethan hat, so ist sie die Sünde Aller, welche von ihm stammen; mit dieser Schuld werden sie geboren, und unterliegen deshalb dem Tode von vorn herein, in welchem sich das Urtheil Gottes wider Adam an ihnen vollzieht." (I. 517—541.)

„Aber andererseits hat doch Gott den Erstgeschaffenen am Leben gelassen, und läßt Nachkommen desselben ins Leben treten: freilich in ein Leben, mit welchem sie, weil sie als Menschen dem Tode unterliegen, sofort auch als diese Menschen dem Tode verfallen, nachdem die Natur, in welcher sie sich vorfinden, sie unfähig macht zu anderm als sündigen Verhalten." Beides, dies Leben und dies Sterben, beschreibt nun Paulus Röm. 7, 7 ff. Er spricht da von sich selbst, aber so, daß dasselbe von allen Menschen gleicher Weise gilt, und stellt dar, wie das Personleben sich in dem Menschen entwickelt, wie der Mensch, wenn er zu seinen Jahren kommt, sich persönlich selbst zu bestimmen anfängt. Mit den Worten *χωρὶς νόμου ἁμαρτία νεκρά, ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ* schildert er den Zustand, in welchem jeder Mensch sich befindet, ehe die erste persönliche Selbstbestimmung geschieht, denn *νόμος* ohne Artikel ist nicht das mosaische Gesetz; mit den Worten *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον* aber schildert er, wie es bei dieser Selbstbestimmung hergeht. So sagt die Stelle Folgendes: „Wo der Mensch noch außer persönlicher Beziehung zu dem ihm geltenden Gesetze steht, da und nur da ist die Sünde in ihm todt. Todt ist sie da, nicht schläft sie gleichsam: sie ist außer Stande sich zu bethätigen, so lange sie kein Gesetz hat, mittelst dessen sie sich an dem Menschen bethätige." Und in diesem Zustande lebt der Mensch gewisser Maßen (*ἔζων*), während er nachher, wenn die Selbstbestimmung eintritt, gleichsam stirbt (*ἀπέθανον*). Allerdings war das Leben, welches Paulus und wir Alle hatten, ehe wir uns persönlich selbst bestimmten, „nicht ein glückliches,

aber doch ein solches, welches werth war ein Leben zu heißen. Es war noch das durch Gott den Schöpfer gesetzte Leben, und in so fern dem des Erstgeschaffenen vor seiner Sünde vergleichbar, obwohl darin ihm ungleich, daß die Sünde, wenn auch todt, so doch vorhanden war. Als Mensch, vermöge seiner überkommenen Natur, hatte er Sünde, noch nicht aber als dieser Mensch, als das in der überkommenen Natur dem Anfange seiner Selbstbestimmung noch erst entgegensehende Ich. Aber weil die Sünde, obwohl noch außer Stande, sich an ihm als diesem Menschen zu bethätigen, ihm doch von Natur beiwohnte, so war der Anfang seiner Selbstbestimmung auch das Ende jenes Lebenszustandes. Die Sünde lebte auf (ἀνέζησεν) als das Gebot kam ihm zu sagen, was er thun und lassen sollte, und er starb. — Das Gebot nemlich gewährt der Sünde die Möglichkeit einer ersten Selbstbethätigung an dem Ich, weil sie früher da ist als das Gebot und also die Wirkung desselben in der Art begleitet, daß es nun als Mittel ihrer Selbstbethätigung an das Ich kommt. Ist aber die erste Wirkung des Gebots, daß die Sünde Begierde nach Dem wirkt, was es verbietet, so ist damit auch das Ich sofort dem Tode verfallen, nemlich dem Tode in demselben umfassenden Sinne, in welchem es 5, 12 von ihm heißt, daß er durch die Sünde in die Welt gekommen, ohne Unterschied des physischen und ewigen, oder des geistlichen und leiblichen Todes. Wie in dem Augenblicke, wo ich durch das Gebot in persönliche Beziehung zu Gott gekommen bin, die Sünde des menschlichen Geschlechts, die ich bis dahin nur als Mensch getheilt habe, meine als dieses Menschen Sünde geworden ist, eben so auch der Tod." Paulus „setzt dabei als anerkannt voraus, daß jeder Einzelne als Mensch mit widergöttlichem Wollen behaftet ist, welchem er aber und damit einem außergöttlichen Dasein, dem Tode, als dieser Mensch dadurch verfällt, daß jenes widergöttliche Wollen sein eignes persönliches Wollen wird, so wie er in den Fall kommt, sich persönlich zu dem göttlichen Gebote zu verhalten. Als das Ich, welches er nun geworden, ist er von dem an, daß er es ward, eben so sündig und todt, wie er es als Mensch von Geburt gewesen. Aber auch, wenn er nun als dieses persönliche Ich den im Gesetze ausgesprochenen Willen Gottes liebgewonnen hat, bleibt er doch in der sündigen und todtverfallenen Natur, welche ihm als Menschen eignet, so daß er nicht bloß den Willen Gottes nicht vollbringt, den er lieb hat, sondern das Widerspiel Dessen thut, das er haßt. Diesen Gedanken führt der Apostel im Folgenden (von V. 14 ab) aus, ohne Rücksicht auf die Frage, wie er, nemlich durch welche Wirkung Gottes er ein solcher geworden, dessen Personwille dem fordernden Willen Gottes zugethan ist." „Der Apostel beweist, daß er unter die Sünde verkauft, also ihr überliefert ist, nicht seinen eignen, sondern ihren Willen zu thun, indem er von Dem, was er thut,

versichert, daß es ihm innerlichst fremd sei, da er nicht das von ihm selbst Gewollte, sondern das ihm Verhaßte thue. Auf diese Weise ist aber nun das Sündigen des Menschen ein zustimmendes Zeugniß, welches er dem Gesetze giebt, daß es gut ist, indem sein Sündigen ein Thun von Solchem ist, das er nicht, sondern von dem er das Gegentheil will. Zugleich aber, fährt der Apostel fort, ist mir damit auch gewiß, daß nicht ich es bin, der solches thut, sondern die Sünde, die mir einwohnende. Der Gegensatz zwischen ihm, sofern er des Gesetzes Art und Wesen kennt und anerkennt, und zwischen ihm, sofern seine Beschaffenheit das Widerspiel Dessen ist, wofür er das Gesetz erkennt, setzt sich hiemit um in einen Gegensatz zwischen ihm und der in ihm wohnenden Sünde, als deren Thun er erkennt, was er wider den eignen Willen thut. Denn das Gute, nemlich den von ihm für gut erkannten und als gut anerkannten Inhalt des Gesetzes auszurichten, ist sein Wille; aber statt es auszurichten, thut er das Gegentheil, das von ihm nicht gewollte Böse. Wenn ihm also der Wille beiwohnt, das Gute zu thun, ohne daß er es dazu bringt, es wirklich zu thun, da sein Handeln vielmehr entgegengesetzter Art ist; so ist in ihm ein von seinem Ich unabhängiges, also nicht ihm, dem Wollenden, sondern seiner Natur, nicht ihm als diesem Menschen, sondern ihm als Menschen einwohnendes widergöttliches Verhalten, welches so ganz widergöttlich ist, daß es sich nicht bloß wider seinen dem Gesetze Gottes zugethanen Personwillen behauptet, sondern sogar den so Gewillten Das nicht thun läßt, was er für gut erkennt, und Das thun macht, was er als böse haßt." „Es wird also — darauf kommt Alles von V. 14 an hinaus — durch diesen Widerstreit zwischen meinem Wollen und meinem Thun, welcher ohne das Gesetz nicht wäre, eine von meinem Ich unabhängige Macht der Sünde offenbar, welche so ganz böse, so ganz Sünde ist, daß sie mich im Widerstreite mit meinem dem Gesetze Gottes zugethanen Ich handeln macht." „Hiemit ist aber zugleich auch eine durch das Gesetz nicht gehobene, sondern nur zu Tage gebrachte Unseligkeit aufgezeigt, welche beweist, daß es einer Erlösung bedurfte, welche den Menschen fähig macht, seinen dem Gesetze Gottes zugethanen Willen zu verwirklichen. Das Bedürfniß solcher Erlösung sprechen die folgenden Verse (V. 21—23) aus, so zwar, daß der Apostel zunächst aus dem Vorausgegangenen die Folgerung zieht: Ich erfinde also das Gesetz mir, dem es thun Wollenden, als das Gute, weil mir das Böse beiwohnt." „Es ist aber der Mensch in seiner Innerlichkeit, als welcher der Sprechende von sich sagt, daß er am Gesetze Gottes seine Freude hat, und er nennt, was ihn in diesem seinem Verhalten bestimmt, das Gesetz seiner selbst, in so fern er sich selbst bestimmendes, seiner selbst bewußtes Ich ist, indem in *νοῦς* wiederum das Wollen und das Erkennen ungeschieden beisammen

liegen. Dem gegenüber spricht er aber von einem Gesetze in seinen Gliedern, also von Dem, was ihn in seiner Bethätigung nach außen, in so fern er sich Mittel seiner selbst ist, bestimmt, und sagt davon, daß es ihm im Gegensatze zu dem Gesetze Gottes, an welchem seine Freude zu haben die Bestimmtheit seines inwendigen Lebens ist, einem Gesetze gefangen überliefert, welches in seinen Gliedern, also welchem zu dienen die Bestimmtheit seines äußer nLebens ist." Der Apostel unterscheidet einen vierfachen νόμος: „Das Gesetz Gottes, wie sein Widerspiel, das Gesetz der Sünde, sind unabhängig von mir vorhanden, das letztere aber mir von Natur einwohnend, das erstere ihm entgegen geoffenbart. Werde ich vermöge meiner Selbstbestimmung dem Gesetze Gottes zugethan, so hat das Leben meines Ich eine Bestimmtheit, mit welcher die Bestimmtheit meiner Natur in Widerspruch steht." Die Klage des Apostels über diesen Widerspruch in ihm gilt dem Zustande, in welchem er sich gegenwärtig befindet, denn was er von V. 14 an sagt, gilt nur von Denen, welche gleich ihm das Gesetz lieb haben. Wie er das von sich als Christen sagen kann, zeigt der Uebergang von seiner Klage zu seiner Danksagung V. 24: „Wer wird mich erlösen aus diesem Todesleibe? Ich sage Dank Gotte durch Jesum." Von diesem Leibe, mit dessen Beschaffenheit das Elend unserer Gegenwart gesetzt ist, wünscht der Apostel ledig zu werden. „Der Apostel kommt ja von der Beschreibung her, wie er durch die in seinem äußern Menschen waltende Sünde zu einem Handeln gebracht werde, welches nicht bloß keine Bethätigung seiner inwendigen Lust am Gesetze Gottes, sondern Ausrichtung eines demselben widerstreitenden Wollens ist. Wenn er also des Leibes ledig wäre, mit welchem vermöge der Beziehung des Ich zu demselben und durch denselben zur Welt Alles gesetzt ist, was den äußeren Menschen oder das anscheinende Dasein des Menschen ausmacht, so würde er auch jenes seiner Lust am Gesetze Gottes widerstreitenden Verhaltens ledig gehen." Nicht daß er den leiblichen Tod begehrte, „sondern etwas natürlicher Weise Unmögliches begehrt er mit dem unglücklich machenden Bewußtsein, daß es unmöglich ist, nemlich frei von diesem Leibe zu leben, während der Mensch doch nicht ohne Leib im Leben stehen kann. Und doch kann er Gotte Dank sagen, daß ihm dieses Unmögliche widerfahren ist. Im Leibe lebend ist er seiner ledig geworden." Denn der Fleischesleib ist nun ausgezogen, der Sündenleib ist außer Wirkung gesetzt, wir sind dem Fleische gestorben, und sind nicht im Fleische, sondern im Geiste. Col. 2, 11. Röm. 6, 6; 7, 6; 8, 9. Daraus zieht dann V. 25 ff. die Folgerung, daß also an den Christen, obgleich in ihnen jener Widerspruch ist, doch nichts Verdammliches ist. „Fassen wir nun zusammen, was uns der mit 7, 7 beginnende Abschnitt des Briefes an die Römer von dem Tode gesagt hat, welcher unserer Sünde Sold ist, so ist es dieses Zwiefache,

daß ihm der einzelne Mensch vermöge der überkommenen Natur verfallen ist, und daß er ihm als dieser Mensch persönlich verfällt. Dieselbe Sündigkeit der überkommenen Natur, welche mit sich bringt, daß er als Mensch von vorn herein dem Tode verfallen ist, macht es auch unmöglich, daß er nicht auch als dieser Mensch mit Beginn seines persönlichen Verhaltens sündig werde. Und hinwieder bliebe er, ob er auch als dieser Mensch in einem dem Gesetze Gottes entsprechenden Verhalten stände, doch als Mensch unter der Verdammniß Gottes und in dem Tode, in welchem sich dieselbe vollzieht, wenn er nicht für sein Verhalten zu Gott frei geworden wäre von der überkommenen Natur und in der Gemeinschaft Christi stände, von welchem eine Macht des Lebens ausgeht, die ihn in den Stand setzt, das Gute, das er will, auch zu thun. Gott straft also die Sünde, welche durch Adam in die Welt gekommen, um sich auf seine Nachkommen mit der angebornen Natur fortzuerben, abgesehen von dem Verhalten der Einzelnen, durch den eben hiemit in die Welt gekommenen und sich eben so forterbenden Todeszustand; und er straft die Einzelnen als solche, indem er ihr persönliches Sündigen zur Folge haben läßt, daß sie auch mit ihrem Personleben demselben Todeszustande anheimfallen." (I. 541—557.)

... Daraus erklärt sich auch der Begriff der σάρξ. „Bleiben wir dabei, daß es die menschliche Natur in der Beschaffenheit ist, in welcher sie sich durch die Sünde des Erstgeschaffenen befindet, betonen wir nach Gebühr, daß die Natur des Menschen die eines körperlichen Wesens ist, aber eines körperlichen Wesens, welches darauf angelegt ist, Person zu sein, so daß sich der widergöttliche Trieb der angebornen Natur in das widergöttliche Verhalten des sie zu seiner Natur habenden Ich umsetzt," so erklären sich alle Wendungen, in denen es vorkommt. So z. B. Col. 2, 11 das Ausziehen des Fleischesleibes im Gegensatze zum Anziehen Christi: „Der sittlichen Bedingtheit innerhalb der angebornen, wesentlich leiblichen Natur, welche dem Argen Mittel seiner Herrschaft ist, durch einen neuen Lebensanfang entnommen, und zu dem verklärten und über alles Gewordene erhöheten Menschensohne in dasselbe Verhältniß getreten zu sein, in welchem wir von Geburt zu Adam stehen, das ist der Anfang unseres in Christo vermittelten persönlichen Verhaltens zu Gott. Von solchem Sterben und Auferstehen bei Leibes Leben redet der Apostel auch Röm. 6, 4 ff. — Und wenn mit unserem Eintritte in die Gemeinschaft Christi der Leib der Sünde ein für alle Mal außer Wirkung gesetzt ist für unser persönliches Verhältniß zu Gott, so hat unser Verhalten zu Gott darin zu bestehen, daß wir die Geschäfte des Leibes fortwährend in den Tod geben, wie es Röm. 8, 13 heißt." „Allerdings ist die Quelle der Sünde nicht, wie man mich hat lehren lassen, im Leibe, sondern im Willen. Aber das ist auch nicht biblische Lehre,

daß die ererbte Sündhaftigkeit, welche ja eben so wie das sündige Verhalten des Einzelnen ἁμαρτία genannt wird, ihre Quelle im Willen des Einzelnen habe. Die Selbstbestimmung des Erstgeschaffenen, daß er sich von Satan widergöttlich hat bestimmen lassen, straft sich, wie an ihm selbst, so an Allen, welche von ihm stammen, durch eine Ausschließung von der Gemeinschaft mit Gott, welche sie der von Satan fortwährend ausgehenden Richtung auf die Welt in ihrem außergöttlichen Wesen dahin giebt. Diese mit der leiblichen Natur des Menschen sich forterbende Richtung ist Sünde, die Dahingabe an sie ist Strafe, nemlich Strafe jener ersten Sünde, welche Sünde des Geschlechts, weil ihres Anfängers Sünde ist. Als Richtung der sich forterbenden leiblichen Natur werden wir sie Trieb nennen dürfen. Aber dieser Trieb ist darum Sünde, weil die Natur, welcher er eignet, Natur eines persönlichen Wesens ist. So lange jedoch das Ich noch ein werdendes ist, wird man nicht eben so, wie nachher, sagen können, daß es Subject der Sünde sei, sondern das wird es in dem Maaße, als es selbst wird, als es sich bewußter Weise selbst zu bestimmen, oder vielmehr durch die angeborne Sünde sich bestimmen zu lassen anfängt." (I. 557—562.)

„Wenn es nun aber schriftgemäße Lehre ist, daß die Sünde des Erstgeschaffenen durch ein Verhalten Gottes gegen die von ihm Stammenden gestraft wird, welches macht, daß sie nicht anders können vermöge der Beschaffenheit ihrer angebornen Natur, als auch persönlich sündig werden; oder mit anderen Worten, wenn die Sündigkeit der angebornen Natur wesentlich Eins ist mit ihrem Tode, dieser nur die andere Seite von jener, so daß man mit Recht lehren kann, die Erbsünde sei gleichzeitig Strafe und Sünde: ist dies nicht ein unerträglicher Gedanke? Wir mildern ihn nicht durch eine nachträgliche Einschränkung der Sündigkeit, als sei an dem Menschen doch noch etwas Gutes geblieben, und die Schrift thut dies auch nicht. Namentlich ist es ein Irrthum, wenn man meint, Röm. 2, 14 setze Paulus voraus, daß dem Menschen ein Trieb zum Guten angeboren sei." Paulus redet da nicht von allen Heiden, sondern von einer Gattung von Heiden, nemlich von solchen, die ohne ein Gesetz, eine Offenbarung des fordernden Willens Gottes zu besitzen, Dasjenige thun, was der in Israel geoffenbarte Gotteswille fordert, und sagt von solchem Thun derselben, daß es φύσει geschehe d. h. ohne durch einen geoffenbarten Gotteswillen bestimmt zu sein. Sie erzeigen das vom Gesetze erforderte Thun, nicht ein auf Tafeln u. s. w. beschriebenes, sondern ein in ihren Herzen geschrieben stehendes, inwendig vom Gewissen bezeugtes und im Wechselverkehr ihrer eignen Gedanken besprochenes Thun. „So sehr achtet der Apostel es für möglich, daß einer vermöge dieses Gesetzes im Stande sei, obzwar nur im Einzelnen, göttlicher Forderung gemäß zu handeln, daß er in Aussicht stellt, es möge

etwa am Tage des Gerichts aus den durch das Zeugniß des Gewissens hervorgerufenen Gedanken eine Selbstrechtfertigung vor Gott werden, die da gnädig angenommen werden kann von Dem, welcher durch Jesum Christum, den Heiland aller Menschen, und der Botschaft des Apostels von der für Juden und Heiden gleichen Gnade entsprechend richten wird. Aber nichts desto weniger besagt die Stelle nichts von einer neben der Sündhaftigkeit übrig gebliebenen sogenannten guten Anlage des Menschen, noch von einer Fähigkeit zu guten Thaten." Denn wie umgekehrt der Apostel Röm. 7, 14—25 „nicht gemeint ist, alles Gutesthun der a. t. Gläubigen zu verneinen, so sagt er an der vorliegenden Stelle sogar von einzelnen Fällen eines Gutesthuns der Heiden, ohne damit Dem zu widersprechen, was unser kirchliches Bekenntniß vom Menschen lehrt, wie er Gotte gegenüber, an sich und abgesehen von allen Gnadenwirkungen beschaffen ist, daß er unvermögend sei zu einigem Guten und geneigt zu allem Bösen. Er weiß eben von einer Gnadenwirkung, nicht bloß des Gottes, welcher Christum gesandt hat, sondern auch des Gottes, welcher Christum senden wird, und zwar weiß er von ihr nicht bloß innerhalb des a. t. Heilsgemeinwesens, sondern auch außerhalb desselben." Denn ob auch Gott der Heidenwelt zürnt, hat er sie doch aus Liebe leben lassen. „Damit also, daß sie in der Welt das Leben haben, werden sie Gottes fortwährend inne, sowohl außer als inner ihrer selbst. Der Geist Gottes, welcher ihnen einwohnt sie leben zu machen, läßt sie nicht ohne jene Bezeugung Gottes, durch welche sie beides, seine Heiligkeit und ihre Sünde, aber auch seine Güte wie ihre Nichtigkeit zu erfahren bekommen. Hierdurch kann aber ein Verhalten gegen Gott in ihnen gewirkt werden, das er an dem Tage jenes Gerichts, welches Johannes nach der Auferstehung der Gläubigen geschaut hat, mit dem Lohne ewigen Lebens erwiedern wird. Aber dies ist Gottes Werk und nicht ihr eignes. Seine Liebe ist es, welche sie leben läßt, und durch seinen Geist, den Geist ihres Lebens, bezeugt er sich ihnen. Und ob es auch dadurch bei den Einzelnen zu solchem Verhalten kommt, so bleibt doch die Menschheit als solche, was sie durch die Sünde der Erstgeschaffenen geworden ist. Damit sie ihrer Sünde und ihres Todes ledig werde, Gerechtigkeit und Leben gewinne, bedarf es einer That Gottes in ihr, welche Beides ist, die Rechtfertigung seiner Geduld gegen die sündig gewordene und die Herstellung ihrer Gerechtigkeit. Dies führt uns von dem ersten Satze dieses Lehrstücks zu dem zweiten über." (I. 562—572.)

Wir haben S. 531—535 und 562—572 die Ausführungen v. H.'s über die Erbsünde und was damit zusammenhängt, in einem reichlicheren Auszuge gegeben, haben davon nun aber auch

den Vortheil, daß wir uns die Summe seiner Lehre gleich kurz zusammenstellen können. Sie ist diese: Durch ihre Uebertretung haben die Erstgeschaffenen sich der Gewalt des Teufels unterworfen, der denn auch nicht unterlassen hat, seine weltauflösende Macht sofort an ihnen zu beweisen. Er hat sogleich durch die genossene Frucht selbst ihre Natur, und zwar von der leiblichen Seite her, insbesondere in geschlechtlicher Beziehung verderbt, den Todeskeim in sie gelegt, der nur durch Gottes gnädige Veranstaltung nicht zur Stelle den Tod zur Folge gehabt hat. Seitdem also haben die Erstgeschaffenen eine von der Leiblichkeit aus verderbte, mit dem Todeskeim behaftete, hinfällige Natur. Und da nun Zeugende niemals eine andere Natur auf das Erzeugte übertragen können, als die sie selbst haben, so geht natürlich diese hinfällige und mit dem Tode behaftete Natur, wie die Erstgeschaffenen sie durch den Apfelbiß bekamen, durch die Zeugung auf ihre Nachkommen über: diese verderbte Natur erbt sich fort, dieser der menschlichen Natur einwohnende Tod dringt zu Allen hindurch. Das hat denn die weitgreifendsten Folgen: In solcher sterblichen und hinfälligen Natur können ja die Menschen Gott nicht gefallen; sie sind ja als solche nicht so wie er sie haben will; also ist der Zorn Gottes über solcher Menschheit. Sodann kann ja in so unreinem Leibe Niemand rein sein; wessen Dasein so übel bedingt ist, der muß ja sündigen. Sobald daher der Mensch zum Selbstbewußtsein erwacht, und sich selbst zu bestimmen anfängt, so fängt er auch an zu sündigen, denn sein Wille kann gegen seine so übel bedingte Natur nicht auf. Mithin endlich bestimmt sich die sittliche Beschaffenheit des einzelnen Menschen nicht erst innerhalb seines Einzellebens, sondern der Mensch findet sich vor seiner ersten Selbstbestimmung schon in einem widergöttlichen Verhalten vor, welches er dann zu seinem eignen macht, indem er sich selbst bestimmt, wie seine verderbte Natur es erheischt. Mithin ist Adam's Sünde unsere Sünde, Schuld und Verdammniß.

In der That, scheinbar eine sehr einfache Lehre, der man

nicht ansieht, wie viel Nachdenken die darin verarbeiteten Fragen der Kirche gekostet haben. Gleichwohl können wir nicht anders finden, als daß diese Lehre der Lehre der Kirche nicht entspricht, sondern das gerade Umgekehrte derselben ist. Der eigentliche Punkt der Differenz liegt in der geradezu umgekehrten Weise, wie beide Lehren die durch den Fall mit den Erstgeschaffenen vorgegangene Veränderung fassen. Nach der Kirchenlehre hat ein heiliger und seliger Mensch, gegen Gottes ausdrückliches Verbot und von Gott abfallend, Sünde gethan, und dadurch nicht allein das göttliche Ebenbild d. h. die geistliche und sittliche Vollkommenheit, die rechte Liebe und Erkenntniß Gottes und alles Guten verloren, sondern auch seine Natur dahin verderbt, daß er dem Göttlichen feind, zum Bösen geneigt, zum Guten unfähig ward, von welchem sittlichen Verderben und geistlichen Tode dann wieder die weitere Folge war, daß auch seine leiblichen Triebe zerrüttet wurden, und daß er Krankheit und allerlei Uebel erleiden und leiblich sterben muß. Da geht also Alles von dem Verhältnisse des Menschen zu Gott aus: wie die Sünde als Begehung damit anhebt, daß der Mensch sich in Feindschaft gegen Gott setzt, Gottes Willen bricht, von Gott fällt, und von diesem Punkte aus sich fortsetzt zum sündlichen Handeln im Gebiete des Weltlebens, so ergreifen auch die Folgen dieses Thuns zuerst das Verhältniß des Menschen zu Gott. Das ist die erste Wirkung seiner Sünde, daß er sündig und als Sünder seiner ursprünglichen Gerechtigkeit, Heiligkeit und Seligkeit verlustig wird, und zwar nicht bloß in negativer Weise, sondern selbstverständlich so, daß er aus Gottes Freund Gottes Feind, aus einem Heiligen und Seligen ein Unheiliger und Unseliger wird. Von dieser ersten und unmittelbaren Wirkung ist dann die Verderbung der Natur erst die weitere Folge, und zwar hebt auch diese Verderbung der Natur bei der sittlichen Natur an, und schreitet zur leiblichen Natur fort: der Gottes Feind Gewordene, von Gottes Herzen Gerissene kann ihn nun auch nicht mehr erkennen, kann ihn nun auch

nicht mehr lieben, und weil er Gott, das höchste Gut, nicht mehr erkennen und lieben kann, kann er auch das Gute nicht mehr erkennen und lieben: sein Erkennen ist Irrthum, sein Wollen ist böse vermöge seiner von Gott gerissenen sittlichen Natur. Ist aber die sittliche Natur verderbt, kann der Mensch Gott und das Gute nicht mehr erkennen noch lieben, so fehlt den Trieben der leiblichen Natur die Führung, und die Zerrüttuug bricht folgeweise auch in diese. Aus dem Allen aber resultirt endlich, daß der so gewordene Mensch dem Uebel unterliegen muß, und zwar auch hier zuerst dem sittlichen Uebel, dem Zorne Gottes und bösen Gewissen und geistlichen Tode, und in zweiter Folge dem leiblich irdischen Uebel, dem Siechthum und der zeitlichen Trübsal und dem leiblichen Sterben. Kurz, da im obersten Punkt seines Wesens, wo der Mensch mit seinem Herzen an dem Herzen Gottes lag, riß der Mensch sich los, und so ging die Zerreißung und Zerrüttung von da an durch sein geistliches und sittliches Leben herab bis in sein leiblich irdisches Leben. Ganz anders nun kommen die Sachen bei v. H. zu stehen. Wie wir bereits wissen, standen nach v. H. die Erstgeschaffenen nicht in einem Stande der Heiligkeit und Seligkeit, sondern indifferent, als die sich noch nicht selbst bestimmt hatten, sondern sich erst selbst bestimmen sollten. Ihre Ebenbildlichkeit mit Gott bestand daher auch nicht in einer solchen Heiligkeit und Seligkeit, sondern darin, daß sie Persönlichkeit waren und sich selbst bestimmen konnten, also in der formalen Selbstbestimmbarkeit. Von einem Verluste des göttlichen Ebenbildes durch den Sündenfall kann also auch nicht die Rede sein, da der Mensch ja die formale Selbstbestimmbarkeit, die Persönlichkeit bis jetzt behalten hat. Endlich hat der Mensch die Sünde nicht damit angefangen, daß er sich zu Gott feindlich gestellt und dann auf seinen eignen Kopf in seinem Weltleben gehandelt hat, sondern umgekehrt hat er die Sünde damit angehoben, daß er in seinem Weltleben so gehandelt hat wie ihn gelüstete, und in Folge dessen gottwidrig zu stehen gekommen ist. Nach diesen

uns bereits bekannten Voraussetzungen v. H.'s stellt sich nun der Verlauf bei ihm so: der bis dahin sittlich indifferente Mensch bestimmt sich durch des Teufels Verführung im Gebiete seines Weltlebens gegen Gottes Verbot, aber nicht sowohl im Widerstreite gegen dies Verbot, als aus Gelüst nach diesem irdischen Gut. Weil aber dies sein Thun ein gottwidriges war, so gerieth er damit unter die Gewalt des gottwidrigen Teufels. Dieser Teufel ist aber das weltauflösende Princip, und beweist demnach sofort an ihm seine weltauflösende Macht. Er verderbt durch den Apfel die leibliche Natur des Menschen, namentlich da wo sie der Fortpflanzung dient. So wohnt nun der Natur, zunächst der leiblichen Natur des Menschen ein „böses Naturwollen", ein sündiger „Trieb" inne; und diesem verderbten, todeskranken Wesen in seiner Natur, namentlich seiner leiblichen Natur vermag dann die Selbstbestimmung des Menschen keine andere Richtung zu geben, sondern muß sich durch dieselbe bestimmen lassen: in so unreinem Leibe kann er nicht rein sein noch handeln. Offensichtlich geht hier im Gegensatze zu den kirchlichen Anschauungen Alles von dem niederen Leben des Menschen aus. Wie die Sünde als Begehung hier nicht als Abfall von Gott anfängt, sondern im Gebiete des Weltlebens als Begehren eines Weltgutes, so ergreifen auch die Folgen dieses Thuns nicht zunächst das Verhältniß des Menschen zu Gott, sondern die Sphäre seines leiblichen Lebens. Nicht mit einer Umkehrung seines sittlichen Standes fangen nach v. H. die Folgen des Sündenfalls für den Menschen an, sondern mit der Verderbung seiner Natur. Und nicht ist es die geistliche und sittliche Natur des Menschen, die zunächst und hauptsächlich verderbt wird, sondern seine leibliche und niederste Natur. Sein Leib wird mit dem Tode inficirt, und weil ein solcher verderbter Leib dem Personleben des Menschen kein ausreichend tüchtiges Mittel der Selbstbethätigung mehr ist, und weil einem solchen krankhaften Leibe natürlich auch allerlei krankhafte Gelüste innewohnen, so kann nun der Mensch, wenn er hinfort in

solchem Leibe sich selbst zu bestimmen anfängt, nicht anders als sündigen und Gott mißfallen. Danach schädigt sich der Mensch, indem er in seinem leiblichen, der Welt zugewendeten Leben sich vergreift, an seinem Leibe, und die leibliche Zerrüttung greift dann auch in sein sittliches Leben, in sein Verhältniß zu Gott hinauf. Das spricht v. H. auch ausdrücklich genug aus: „von diesem Leibe, mit dessen Beschaffenheit das Elend unserer Gegenwart gesetzt ist," hieß es im Obigen; und: „weil es das Naturleben des Menschen ist, in welchem seine Sünde ihren Sitz hat," lesen wir III. 178. Ja, man kann nicht einmal sagen, daß nach v. H. die durch die Uebertretung Adam's in seiner Natur entstandene Verderbung als solche vom Leibe aus in das höhere Lebensgebiet hinauf griffe. Denn von einer Verkehrung der ursprünglichen Gerechtigkeit der Erstgeschaffenen in positive Ungerechtigkeit kann bei v. H. nicht die Rede sein, da sie nach ihm nicht in anerschaffener Heiligkeit und Seligkeit standen. Und darum kann auch bei ihm nicht die Rede sein und ist auch nicht die Rede von einem Verderben des sittlichen Willens, von einer gewordenen Lust am und zum Bösen. Denn v. H. faßt den Willen, die Persönlichkeit des Menschen rein formal als Selbstbestimmbarkeit für dies oder das, und diese ist dem Menschen verblieben; es ist nur das anders geworden, daß actuell, wenn der selbstbestimmbare Mensch nun zu einzelnem Sichselbstbestimmen fortschreitet, diese Selbstbestimmung durch Einwirkung der mit dem Todeskeim behafteten Natur sündhaft ausfallen muß.

Damit erhalten denn erstens alle einschlagenden Begriffe: Sünde, Schuld, Zorn Gottes, Strafe u. s. w. bei v. H. eine andere Bedeutung als in der Kirchenlehre. Der in der Kirchenlehre feststehende Begriff der Sünde als eines durch Abfall von Gott gewirkten, dem Wort und Willen Gottes widersprechenden Verhaltens paßt nach v. H. nur auf die erste Uebertretung der Erstgeschaffenen, und auch auf diese kaum, da sie ja nach v. H. nicht mit der Widersetzung gegen Gott anhob. Vollends aber

auf die Sünden, welche die Erstgeschaffenen nach jener ersten hatten und thaten, und auf alle Sünden ihrer Nachkommen paßt jener Begriff der Sünde gar nicht, da ja sie alle fortan von ihrer Natur zur Sünde gezwungen werden. Denn man muß wohl darauf achten, daß auch das non posse non peccare bei v. H. etwas ganz Anderes als in der Kirchenlehre bedeutet. Der Satz: daß der Mensch wegen der Verderbniß seiner Natur nicht anders kann als sündigen, ist beiden gemeinsam. Aber die Kirchenlehre rechnet zu der Natur des Menschen auch seine sittliche Natur, sein Wollen, Denken, Erkennen, und läßt ihn auch ein böses Wollen und irrendes Erkennen von Haus aus haben: nach ihr also kann der Mensch von Natur nicht anders als sündigen, weil er auch von Natur nicht anders will als sündigen. Bei v. H. dagegen ist das Wollen und Erkennen des Menschen nicht verderbt und bös, sondern nach wie vor rein formal, bloße Selbstbestimmbarkeit, die sich auch anders bestimmen würde, wenn seine leibliche Natur nicht so übel bedingt wäre: nach ihm kann der Mensch nicht umhin zu sündigen, nicht weil er auch nicht anders wollte, sondern bloß weil sein Leib ihn hindert. Mithin hat nach der Kirchenlehre die Sünde auch als verderbter Zustand immer das Moment des bösen Willens in sich, während sie nach v. H. jetzt nur noch auf physischer Nöthigung beruht. Folgeweise ist auch der Begriff der Schuld bei v. H. ein abgeschwächter. Wie viel Entschuldigungen der ersten Verschuldung der Erstgeschaffenen zu Statten kommen, haben wir schon gesehen; vollends aber ihr nachheriges Sündigen und das Sündigen ihrer Nachkommen ist ja eher ein widrig Schicksal als Schuld und Verschuldung zu nennen. Wogegen nach der Kirchenlehre auch der nachherige sündhafte Zustand der Erstgeschaffenen und der erbsündliche Zustand ihrer Nachkommen als solcher im vollen Sinne Schuld ist, weil er das persönliche böse Wollen immer mit einschließt. Daher besteht aber auch nach v. H. der Zorn Gottes über den sündig gewordenen Menschen in nichts Anderem, als daß der Mensch

in solcher seiner Hinfälligkeit und Todverfallenheit Gott nicht gefallen kann, weil er ja so Gottes Idee und Zwecken nicht entspricht; während der Zorn Gottes nach der Kirchenlehre der sittliche Eifer des heiligen Gottes über den von ihm abgefallenen und fort und fort das Böse wollenden Menschen ist. Und das setzt sich denn auch in die Bethätigung des Zorns Gottes, die Strafe fort. Strafe, Gericht, Verdammniß sind bei v. H. nicht wie in der Kirchenlehre sittliche Handlungen Gottes, Bethätigungen seiner Heiligkeit an dem Sünder, sondern die aus der Sünde sich entwickelnden Folgen, denen Gott ihren Lauf läßt.

Weiter tritt die Grunddifferenz zwischen v. H. und der Kirchenlehre in der Art heraus, wie beide die Uebertragung der Sünde Adam's auf ihre Nachkommen begreifen. Beiden ist die Anschauung gemeinsam, daß der Erzeugte nicht anders sein kann als sein Erzeuger, und daß also der Zustand Adam's nach dem Falle sich mittelst der Zeugung auf seine Nachkommen forterben mußte. Aber der Zustand Adam's nach dem Falle war, wie wir gesehen haben, ein anderer nach v. H. als nach der Kirchenlehre. Nach der Kirchenlehre war Adam ein Abgefallener, Unheiliger und Unseliger, darum auch mit bösem Wollen und Denken Behafteter, und darum auch in seiner leiblichen Natur Verderbter, und mit geistlichem und leiblichem Elend Belegter geworden. Und alles dies, auch seine Unheiligkeit, seine nicht bloß des göttlichen Ebenbildes verlustige, sondern demselben widersprechende sittliche Beschaffenheit, sein böses Wollen zumal überträgt er auch auf seine Nachkommen. Diese finden sich also, noch ehe sie etwas Einzelnes denken und wollen, in einem bösen Dichten und Trachten, und darum, ehe sie sich im Einzelnen verschulden, in einer Verschuldung, kurz gerade so in einer injustitia concreata vor, wie Adam sich in einer justitia concreata vorfand. Nach v. H. dagegen verlor Adam das göttliche Ebenbild, das nur in formaler Selbstbestimmbarkeit bestand, nicht, sondern er ward nur an seiner Natur, insonderheit

seiner leiblichen Natur zum Tode versehrt, gegen welche Todverfallenheit seine Selbstbestimmbarkeit sich für das Gute nicht mehr selbst entscheiden konnte. Und Dies und nicht Mehr überträgt er auf seine Nachkommen. Sie erben also nicht eine positive Unheiligkeit und Unseligkeit, nicht ein böses Wollen und Dichten, sondern sie erben eine formale Selbstbestimmbarkeit und eine verderbte leibliche Natur, welche nicht zuläßt, daß sie sich nach ihrer Selbstbestimmbarkeit anders als zum Bösen bestimmen. Oder mit anderen Worten: nach der Kirchenlehre vererbt vor Allem der unsittliche Zustand und in Folge dessen das die Natur behaftende Uebel; nach v. H. vererbt vor Allem das den Leib behaftende Uebel, und bringt immer nothwendig den unsittlichen Zustand hervor — was denn abermals ein Gegensatz ist.

Dieser Gegensatz wird auch entfernt nicht dadurch ausgeglichen, daß v. H. die Ausdrücke und Bestimmungen, in welchen Schrift und Kirchenlehre von diesen Dingen reden, sich aneignet. Es kommt nemlich das Alles bei ihm vor: daß die sittliche Beschaffenheit des menschlichen Geschlechts sich mit der menschlichen Natur forterbt; daß der Mensch von Natur sündhaft ist, und die Sünde sich mit der Natur forterbt; daß der Mensch in Sünden empfangen und geboren wird; daß der Mensch sich in einer dem Willen Gottes widersprechenden sittlichen Bestimmtheit, in einem widergöttlichen Verhalten zu Gott vorfindet, ehe er sich persönlich selbst bestimmt; daß die Sünde nicht erst immer durch das Sündigen der Einzelnen auf's Neue in die Welt kommt; daß durch Adam's Sünde die Verdammniß über alle seine Nachkommen gekommen ist; daß Adam's Uebertretung den Nachgebornen zur Schuld gerechnet wird; daß die Sünde Adam's, weil der Anfänger des Geschlechts sie gethan hat, die Sünde aller von ihm Stammenden ist; daß Letztere mit dieser Schuld geboren werden. Alle diese Bestimmungen sind nach der Schrift und Kirchenlehre in directem und vollem Sinne zu verstehen. Denn nach ihnen ward Adam durch den Fall des göttlichen Ebenbildes verlustig und ein Unheiliger

und voll bösen Willens; und dies vor Allem überträgt sich durch die Zeugung, so daß wer vom Samen Adam's geboren ist, noch ehe er etwas Einzelnes will und thut, schon ein das Gute nicht wollendes, sondern das Böse wollendes Geschöpf ist. Da ist's also in Wahrheit die sittliche Beschaffenheit, die Sünde, die sich vererbt; der Mensch ist darnach wirklich in einer unsittlichen Bestimmtheit, in einem widergöttlichen Verhalten, ehe er sich noch selbst bestimmt. Mithin ist auch dieser Zustand, vor aller actuellen Sünde, in vollem ethischen Sinne seine Schuld: er ist ein sündiges Geschöpf, weil auch sein eignes Wollen diese sündige Richtung hat. Und darum trifft ihn auch der Zorn und die Verdammniß Gottes mit allem Uebel, nicht allein weil der Anfänger des Geschlechts sich verschuldet hatte, sondern zugleich wegen seiner persönlichen Schuld. Dagegen muß v. H. diese Bestimmungen immer erst vermitteln, und den Ausdrücken in oben beschriebener Weise eine modificirte Bedeutung beilegen. Denn nach v. H. übertrug Adam auf seine Nachkommen nicht einen Gott feindlichen Sinn, ein böses Wollen oder dergleichen, sondern allein die ihm verbliebene formale Selbstbestimmbarkeit und eine verderbte leibliche Natur, die den Adamiten sich zu nicht anderem als sündigen Verhalten bestimmen läßt. Da ist es also keineswegs eine unsittliche Beschaffenheit, die sich forterbt, sondern zunächst nur eine Krankhaftigkeit der Natur erbt sich fort; und nicht von einer Erbsünde läßt sich da reden, wie denn auch v. H. davon nicht redet, sondern zunächst nur von einem Erbübel. Nur mittelbar, kann man sagen, erbt die Sünde fort, in so fern die sich wirklich vererbende Krankhaftigkeit der Natur in der weiteren Entwickelung des Einzellebens immer nothwendig Sünde hervorbringt. Unter diesen Voraussetzungen findet sich denn auch der Mensch keineswegs, ehe er sich selbst bestimmt, in einer unsittlichen Bestimmtheit, in einem widergöttlichen Verhalten vor, sondern in einer krankhaften Bestimmtheit findet er sich vor, welche erst dadurch, daß er sich nun selbst bestimmt, zu einem widergöttlichen Verhalten wird; wieder nur mittelbar

kann man die Bestimmtheit, in welcher das Adamskind sich vorfindet, eine unsittliche nennen, sofern ihre Krankhaftigkeit demnächst ein unsittliches Verhalten zur Folge haben muß. Eben so wenig passen die Sätze, daß die Erbsünde jedes Einzelnen Schuld, und Adam's Strafe unsere eigne sei, zu den v. H.'schen Voraussetzungen, nach welchen unsere Todverfallenheit zunächst nicht unsere Schuld, sondern unser Elend ist, und unsere Schuld erst dadurch wird, daß wir uns durch diese Elendigkeit in unserem Personleben bestimmen lassen. So daß es in diesem Punkt, nicht nach der Kirchenlehre aber nach v. H., einfach nach dem Spruch geht: Adam hat Heerlinge gegessen, und uns sind die Zähne davon stumpf geworden. Und so geschieht es denn, daß bei v. H. immer neben jene Sätze, in denen er sich der Schrift und Kirchenlehre accommodirt, andere Sätze treten, in welchen er jene Sätze auf sein Maaß reducirt. Man vergleiche mit den obigen Sätzen folgende Sätze: daß nach Röm. 5, 12 nicht die Sünde und der Tod von Adam zu Allen durchgedrungen sind, sondern der Tod als das von der Wurzel aus in die Zweige kommende Uebel; daß die Sündigkeit der angebornen Natur wesentlich Eins ist mit ihrem Tode; daß der Mensch in Sünden empfangen und geboren wird, aber nur in der Sünde seiner Eltern; daß das Ich, so lange es ein werdendes sei, nicht in demselben Sinne wie nachher Subject der Sünde heißen könne, was es vielmehr erst in dem Maaße werde, als es sich selbst bestimme; daß die Sünde, deretwegen uns das Gericht des Todes trifft, nicht unsere, der einzelnen Sterbenden, sondern Adam's Ungehorsam ist. Die Schüler v. H.'s pflegen gern für sich anzuführen, daß sie schließlich zu Allem kämen, was die Kirche lehre, nur in anderem Wege der Vermittelung; aus diesem Beispiele kann man lernen, was sich freilich von selbst versteht: daß dem Wortlaut nach gleiche Sätze, in verschiedener Vermittelung gewonnen, auch Verschiedenes besagen.

v. Hofmann giebt im Obigen noch eine Beschreibung, wie die Sünde sich in dem von Adam abstammenden Individuum

entwickelt. Es wird unsere obigen Ausstellungen bestätigen, wenn wir auch auf diese seine Ausführungen noch einen Blick werfen.

Die Entwickelung der Sünde in dem Individuum beschreibt er, auf Röm. 7, 8. 9 sich berufend, folgender Maaßen: Es ist in dem Leben des Menschen zu unterscheiden zwischen der Zeit, da er noch nicht zum Selbstbewußtsein und zur Selbstbestimmung erwacht ist, und der Zeit, welche mit der ersten persönlichen Selbstbestimmung eintritt. Bevor der Mensch sich zum ersten Male selbst bestimmt hat, ist die Sünde todt in ihm. Denn zwar hat er schon da in seiner Natur die Sünde (oder richtiger, die Verderbung), aber sie kann sich noch nicht an ihm bethätigen, und ist also auch noch nicht in seinem Ich, in seinem Personleben. Mithin ist das Leben des Menschen in diesem Stadium von seiner ersten Selbstbestimmung zwar kein glückliches, aber doch gewisser Maaßen ein Leben, ein Leben das werth ist ein Leben zu heißen, es ist noch das durch Gott den Schöpfer gesetzte Leben, dem Leben des Erstgeschaffenen vor seiner ersten Sünde vergleichbar. Anders nun aber von dem Augenblicke an, da dem Menschen eine Anforderung gegenüber tritt, vor welcher er sich selbst entscheiden, sich sittlich selbst bestimmen muß; da macht sofort die Sünde in seiner Natur, die Verderbung sich geltend, wird jener Anforderung gegenüber zur Begier, und erwirkt, daß die Selbstbestimmung eine unsittliche, sündliche wird. Mithin wird mit dem Anfange der Selbstbestimmung auch das Ich, die Persönlichkeit sündig; womit dann auch jenes gewisser Maaßen noch seines Namens werthe Leben aufhört, und der Mensch auch mit seinem Ich dem Tode verfällt, dem er nach seiner Natur schon vorher verfallen war. So Hofmann. Diese Beschreibung ist nun aber nach allen Seiten hin unzutreffend. Erstens stützt v. H. sie mit Unrecht auf Röm. 7, 8. 9, wo Paulus nicht den Zustand beschreibt, in welchem sich der Mensch als Kind vor dem Anfange seiner Selbstbestimmung befindet, sondern den Zustand des in Sünden todten, in

der vollen Sicherheit des Fleisches dahin gehenden, aus derselben noch durch kein Gesetz aufgeschreckten Menschen. Zweitens ist jene Darstellung psychologisch nicht richtig. Es trifft nicht zu, wenn v. H. in dem Leben des Menschen eine Zeit, wo das Personleben noch nicht erwacht ist, unterscheidet von einer Zeit, wo er aus einem Menschen überhaupt dieser Mensch wird und geworden ist. Der Mensch ist nie und zu keiner Zeit bloß Natur, sondern von da an, daß er existirt, sofort Person, Ich, dieser Mensch. Auch bethätigt sich sein Personleben von vorn herein: von da an daß er lebt, will der Mensch. Und auch sittlich oder unsittlich ist sein Wollen von vorn herein. Der Mensch ist ein sittliches Geschöpf, nicht wird er erst ein solches im Wege der Entwickelung; darum, wie er mit seiner ersten Lebensregung wollen muß, muß er auch sittlich oder unsittlich wollen. Jeder, der die Entwickelung des Kindeslebens beobachtet hat, weiß auch, daß in dem zartesten Kinde sittliche und unsittliche Willensregungen ganz bemerkbar hervortreten; und gesetzt, unser Bemerken ginge da nur bis auf einen gewissen Punkt zurück, so hätten wir darum kein Recht, an diesem Punkte die Grenze des Vorhandenseins zu setzen. Vielmehr könnte man, wenn man paradox sein wollte, die Sache geradezu umkehren und sagen: das Personleben des Menschen und seine sittliche Selbstbestimmung gehen der Natur voran, die allerdings der Entwickelung bedarf, um das auszuführen, wozu er sich selbst bestimmt hat; gute Vorsätze und Mordgedanken, Rachegelüste und ehrgeizige Pläne hat schon der Knabe, aber seine Natur muß erst die eines Mannes werden, sie auszuführen. So dient denn diese Ausführung v. H.'s drittens nur dazu, seine Abweichung von den kirchlichen Anschauungen recht klar hervortreten zu lassen. Es liegt hier deutlich zu Tage, daß nach ihm das Personleben des Menschen nicht von vorn herein sündig ist, sondern erst im Fortgange der Lebensentwickelung, mit dem Eintreten der actuellen Sünde sündig wird, daß also der Mensch nach ihm nicht von Anfang seines Lebens her ein böses Wollen

hat. Denn wenn er hie und da von einem bösen „Naturwollen" redet, so kommt dieser Ausdruck lediglich auf Rechnung der Accommodation. Nach v. H.'s eignen Voraussetzungen hat die Natur kein Wollen, sondern höchstens Trieb, Instinct; das Wollen gehört der Persönlichkeit an, welche erst in das Böse eintritt, wenn sie durch Selbstbestimmung aus ihrer Indifferenz heraustritt. Und so kann denn weiter v. H. allerdings den Kindheitszustand des natürlichen Menschen relativ preisen, weil er trotz der Beladenheit mit einer verderbten Natur noch ein Zustand der Indifferenz ist, wie der Adam's vor dem Falle war; aber vom kirchlichen Standpunkte aus wird man nimmermehr denselben dem Zustande Adam's vor dem Falle vergleichen, noch sagen können, daß das Leben des Kindes noch das von Gott dem Schöpfer gesetzte Leben sei.

Der nemliche Irrthum findet sich dann in der Beschreibung wieder, welche v. H. im Anschlusse an Röm. 7, 14 ff. von dem Fortleben der Sünde im Wiedergebornen giebt. Der Wiedergeborne gehört nach seiner Anschauung mit seinem Willen, mit seinem Personleben ganz Gott an; aber er kann diesen an dem Gesetze Gottes seine Lust habenden Willen nicht gegen seine ihm noch anhangende verderbte Natur durchsetzen; wenn er nur seinen unreinen Leib los wäre, würde er Wollen und Vollbringen vollkommen haben. Es ist diese Anschauung die einfache Consequenz davon, daß v. H. das Personleben als leer formale Selbstbestimmbarkeit faßt: mit seiner formalen Selbstbestimmbarkeit fällt Adam willentlich der Verführung, fallen seine Nachkommen gezwungen der verderbten Natur zu; so fällt der Mensch, wenn das Heilswort Gottes ihn beruft, mit seiner formalen Selbstbestimmbarkeit Gotte und dem Guten zu, und will fortan das Gute, wie Jene fortan das Böse wollten. Aber dem entspricht die Wirklichkeit nicht, sondern wie der Unwiedergeborne nicht bloß eine verderbte Natur, sondern auch einen bösen Willen von vorn herein hat, so behält auch der Wiedergeborne noch das Böse nicht bloß in seiner Natur, son-

dern auch in seinem Willen; es steht dem aus der Wiedergeburt originirenden guten Wollen noch ein aus der Erbsünde originirendes böses Wollen in ihm entgegen, und so kann er das Gute nicht vollbringen, weil er es, so weit die Sünde ihm noch anklebt und ihn träge macht, auch noch nicht will.

Hiernach können wir es denn wohl unseren Lesern überlassen, sich Dasjenige zurecht zu legen, was v. H. im Obigen über die Entwickelung der Sünde in der Geschichte der Menschheit, nemlich in der vormosaischen Menschheit, unter dem Gesetze, in der Heidenwelt, sagt. Es treten darin nur die Consequenzen Dessen heraus, was wir bisher beleuchtet haben. Nur auf ein paar Einzelheiten wollen wir hindeuten. Erstens erklärt sich aus diesem Zusammenhange jenes befremdende Urtheil v. H.'s über das Vermögen der Heiden, unter Umständen dem göttlichen Gericht gerecht zu werden. Wenn nemlich der erbsündliche Zustand nicht anders ist, als v. H. ihn beschreibt, so ist allerdings möglich, daß auch der natürliche Mensch „in einzelnen Fällen göttlicher Forderung gemäß handeln," „in einzelnen Fällen ein Gutesthun" haben kann. Auch auf die eigenthümliche Stellung, welche v. H. in dem Obigen und an vielen Stellen des „Schriftbeweises" (vgl. I. 587. 596. 624. II. 131) dem sinaitischen Gesetze giebt, machen wir aufmerksam. Er beschränkt die Bedeutung des Gesetzes auf das israelitische Volksleben: dasselbe „gebot nur alles Das, wodurch das Gemeinleben dieses Volks dem durch die Verheißung empfangenen Berufe entsprechen sollte," es war die „Volkslebensordnung", die „dem israelitischen Volke gegebene Staatsordnung," es war für das Volksgemeinwesen gegeben. Und zwar ist es unter Voraussetzung der einmal vorhandenen Sündhaftigkeit gegeben: es war von Gott auf die menschliche Sündhaftigkeit eingerichtet, es ordnete das Volksgemeinwesen so, daß die Erfüllung desselben den Volksangehörigen auch bei ihrer Sündhaftigkeit möglich war; und hätten sie es so erfüllt, so würde ihnen dafür auch ein Heil von Gott zu Theil geworden sein, wie es

unter Voraussetzung des einmal vorhandenen Todes möglich war. Gleichwohl hielt Israel solch Gesetz nicht, sondern übertrat es im Ungehorsam. Und dadurch denn hat das Gesetz auch über Israel hinaus, für die ganze Menschheit Bedeutung: es ist damit klar geworden, daß der Mensch durch Gesetzeserfüllung es nicht zur Gerechtigkeit und Seligkeit bringt. Man begreift kaum, wie v. Hofmann, der doch selbst I. 588 den Dekalogus als „die Grundlage des ganzen mannigfaltigen Gesetzes" anerkennt, zu einer solchen Ansicht vom Gesetze kommen kann. Das wird ja Jeder gern zugeben, daß das Gesetz in Beziehung steht zur Verheißung, und nicht minder, daß es, und daß selbst der Dekalogus auch zu dem israelitischen Volks- und Gemeindeleben ein Verhältniß hat. Aber wie man, gegenüber dem Inhalte des Dekalogus, und gegenüber der durch das ganze N. T. hindurch gehenden Annahme einer universellen Bedeutung des Gesetzes, diese Bedeutung auf das national Israelitische beschränken kann, ist unbegreiflich. Vielmehr wird man immer festhalten müssen, daß namentlich der Dekalogus zugleich die Offenbarung des absoluten, allen Menschen gleich geltenden Willens Gottes an die Menschen enthält. Auch selbst das Cerimonialgesetz hat in so fern eine nicht bloß auf Israel beschränkte, sondern universelle Bedeutung, als es, zwar nicht nach v. Hofmann'scher aber nach richtiger Auffassung seines Inhalts, wesentlich Weissagung, Vorausdarstellung des künftigen Heils enthält. Vollends unbegreiflich aber ist, wie man sagen kann, daß Gott das Gesetz auf die einmal vorhandene Sündhaftigkeit eingerichtet habe, daß die Israeliten es hätten erfüllen können, und daß die Erfüllung ihnen ein nach dem Maaß der gegebenen Zustände bemessenes Heil würde eingebracht haben. Ist's etwa dem sündigen Menschen möglich, z. B. das erste oder das fünfte Gebot, zu erfüllen? und hat Gott, indem er sie gab, nicht gewußt, daß der natürliche Mensch sie nicht erfüllen könne? Wie volkslebensordnungsmäßig, wie juristisch äußerlich muß man gegen die Schrift A. und N. T.'s den Inhalt solcher

Gebote fassen, um in ihnen Etwas gefordert zu finden, was der Mensch auch in seiner Sündhaftigkeit erfüllen konnte! Und wie denkt man sich denn das Heil, daß man meinen kann, es könnte eine Gestalt haben, die mit der bestehenden Herrschaft des Todes verträglich wäre? Aber allerdings, wenn der natürliche Mensch als solcher nicht einen bösen Willen, sondern eine formale Selbstbestimmbarkeit hat, so ist gedenkbar, daß diese Selbstbestimmbarkeit sich für das göttliche Gesetz bestimmt, vorausgesetzt, daß dasselbe nur genügend volksthümlich national eingerichtet wird. Nur das bleibt freilich doch unerklärlich, wie der Umstand, daß die Israeliten auch solchen Gesetzes herabgestimmte Forderungen nicht erfüllten, zum Beweise dafür dienen könnte, daß überhaupt die Menschen nicht vermögen, durch Gesetzeserfüllung gerecht zu werden. Denn wenn das sinaitische Gesetz für den natürlichen Menschen überhaupt erfüllbar war, so konnten und können ja andere Menschen durch Gehorsam Das leisten, was Israels Ungehorsam schuldig blieb. Daß Paulus aus der Nichterfüllung des Gesetzes durch Israel die Folgerung zieht, also sei dem Menschen überhaupt die Erfüllung dieses Gesetzes nicht möglich, sollte dem Dr. v. H. darthun, daß Paulus das sinaitische Gesetz anders ansieht, denn er.

Wir hören nun weiter, was nach v. H. Gott gegenüber der durch die Uebertretung der Erstgeschaffenen angerichteten Verderbung gethan hat.

Erstens ließ Gott sie unter der Strafe ihrer Sünde im Leben. „Das Zweite war dies, daß er sich, nemlich sein nunmehriges Verhältniß zur Menschheit, mittelst ihres Naturlebens in einer Weise an ihnen bethätigt hat, daß sie sich dadurch zu einem diesem Verhältnisse entsprechenden Verhalten bestimmen lassen konnten.“ „Vergleichen wir hiemit die Erzählung der Schrift.“

Die Erstgeschaffenen wurden damit, daß Gott sie am Leben beließ, seines Verhaltens gegen ihre Sünde in der Weise inne, daß sie sich ihrer schämten und vor Gott fürchteten: Beides war Kundgebung ihres Gewissens. Das Gewissen aber ist unmittelbare Selbstbezeugung Gottes an den Menschen, welche inne zu werden weder ein Zeichen rechten Verhaltens zu Gott

ist, noch dazu dient, ein solches herzustellen. Daß sie zugleich mit der Wirkung der verbotenen Frucht an ihrer Natur diese Selbstbezeugung Gottes an ihrer Person erfuhren, verhalf ihnen daher doch noch nicht zur Erkenntniß ihrer Sünde: sie schämten sich nur ihrer Nacktheit. Es bedurfte erst eines ausdrücklichen Gottesworts. Durch Augen und Ohren bezeugte Gott sich ihnen. „Was sie aber zu hören bekamen, war eine Aussage seines nunmehrigen Verhältnisses zu ihnen und zur Menschheit." „Den unverstandenen Inhalt der Gewissensstimme nöthigte er ihrem Verständnisse auf." „Daß es nicht ihre anerschaffene Nacktheit ist, sondern ihre Uebertretung des göttlichen Gebotes, um derentwillen sie sich vor Gott fürchten, dessen werden sie überführt, und daß ihr ganzes Dasein die Folgen der Sünde zu leiden bekommt, welche mit jener nächsten Wirkung des verbotenen Genusses nur begonnen haben, um sich über die ganze Welt des Menschen und sein Verhältniß zu ihr zu erstrecken, soll ihnen unverhohlen sein." „Aber anders steht Gott zu den sündig gewordenen Menschen, anders zur Menschheit. Was für diese gilt, ist zur Schlange gesprochen, als deren Strafurtheil." Daß die Gestalt der Schlange verwandelt worden wäre, sagt die Stelle nicht. Es soll der Stand der Niedrigkeit veranschaulicht werden, in welchem sie sich gegenüber dem aufrecht auf seinen Füßen stehenden Menschen befinden wird. „Erst durch die Feindschaft zwischen dem Menschen und der Schlange wird ihre natürliche Beschaffenheit zu einem Stande der Erniedrigung in den Staub vor ihm, wie zu einem Stande der Ohnmacht ihm gegenüber." „Er aber, wenn er die Schlange ansieht und das am Boden kriechende Geschöpf mit seiner eignen aufrechten Gestalt vergleicht, soll daran abnehmen, daß er bestimmt ist, über den Verursacher seines Unheils den Sieg zu behalten." Denn bei dem Fersenstich „kommt lediglich diejenige Verschiedenheit der Verwundung in Betracht, welche damit gegeben ist, daß der Mensch aufrecht steht und die Schlange am Boden liegt." „Hienach heißt es von dem Menschen, er werde die Schlange am Kopfe, und von der Schlange, sie werde ihn an der Ferse treffen. Nur verwunden wird sie ihn an der Ferse, mit welcher er ihr den Kopf zertritt." „Aber nicht von Adam ist gesagt, er werde der Schlange den Kopf zertreten, sondern vom Weibe; weil sie es ist, die der verführenden Täuschung unterlegen ist, heißt es zunächst, daß Feindschaft sein werde zwischen ihr und der Schlange, und eben so Feindschaft zwischen ihrem Geschlechte und dem der Schlange, und das Geschlecht des Weibes ist es dann auch, von welchem Gott sagt: Er wird dir den Kopf zertreten." „Die Menschen sollen an dem Gegensatze zwischen ihrer aufrechten Gestalt und der am Boden kriechenden Schlange, welcher der Mensch den Kopf zertreten mag, ohne daß sie ihn anders schädigt, als daß sie ihn an der Ferse verwundet, mit der er

sie tödtet, ein tröstliches Bild der Folge besitzen, welche ihre Verführung für das Wesen hat, von dem sie ausgegangen ist. Diese Folge wird in so fern schon gleich eintreten, als ihm die Verführte nicht zugethan bleibt, nachdem sie sich von ihm hat bestimmen lassen, sondern ihm feind wird sammt ihrem Geschlechte. Vollenden aber wird sie sich im Verlaufe der jetzt anhebenden Geschichte der Menschheit in deren, nicht ohne Leid gewonnenem, ihm aber Vernichtung bringendem Siege." Nach dem Weibe aber ist die Menschheit auch darum benannt, weil sie es ist, durch welche ein Fortbestand der Menschheit möglich bleibt. Das Wort 1 Mos. 2, 18 bewährt sich auf's Neue, indem nun, nachdem die Erstgeschaffenen durch ihre widergöttliche Selbstbestimmung aufgehört haben, die Menschheit zu sein, welche der Liebeswille Gottes meinte, aus ihnen ein Geschlecht erwachsen kann, welches in seinen einzelnen Gliedern sterblich ist, als Geschlecht aber fortbesteht, um eine in jenen Sieg ausgehende Geschichte zu leben." Gott hat ihnen also nicht allein seinen Zorn bezeugt, sondern auch seinen „Gnadenwillen, sie als Anfänger einer Menschheit fortbestehen zu lassen, welche nicht der von ihnen verschuldeten Abhängigkeit von dem Argen anheimfällt, sondern ihm feind ist und ihm, obwohl nicht ohne schmerzliche Erfahrung seines Hasses, obsiegen wird." Dieser Selbstbezeugung Gottes konnte der Mensch sich nicht, wie der des Verbots 1 Mos. 2, 17 und der im Gewissen, entziehen, da sie durch Vermittelung seines Naturlebens an ihn kam: „es zwang ihn, zu verstehen, was er gethan, und was es mit ihm geworden." Inhaltlich aber unterschied sie sich dadurch, daß sie dem Menschen den Gnadenwillen Gottes kund machte. „Auf diese zwiefache Weise that es eine die Wirkung des Argen und die damit gesetzte Abhängigkeit des Menschen von ihm übermögende Wirkung, durch welche sich der Mensch zu einem ihr entsprechenden Verhalten bestimmen lassen konnte."

Und so ist seitdem alle Selbstbethätigung Gottes an der sündig gewordenen Menschheit immer zunächst eine Selbstbezeugung dieser selben Art, eine mittelst des Naturlebens an sie kommende Bezeugung dieses zwiefachen Inhalts, ihrer Sünde und seines Zorns einerseits, und seines Gnadenwillens andererseits." „Oder mit anderen Worten: jedem Fortschritte in der Verwirklichung des Rathschlusses Gottes geht eine wunderbare, eine die gottentfremdende Wirkung des Argen übermögende Wortoffenbarung voraus." So bei Noah, so als Gott Israel zu seinem Volke machte (bei Abraham, Mose, Samuel, Nathan): „immer ging ein Wort der Offenbarung voran, welches diesen Rath Gottes kund that, damit er geglaubt wurde, ehe er geschah;" Jesu gingen die Worte an Zacharias und Maria, seinem Auftreten ging Johannes voran, seiner Wiederkunft wird die Predigt des Evangeliums voraufgehen. „All solch Wort nennen wir wunderbar, weil

es die gottentfremdende Wirkung des Argen übermag. Denn der Mensch, dieser Wirkung verfallen, würde nur immer innerhalb des Standes der Dinge gebannt sein, in welchem er sich gerade befindet, ohne weder den Abschluß desselben noch seine Wendung zu Neuem inne zu werden, wenn sich ihm nicht Gottes Verhalten gegen ihn, wie es in Zorn und Liebe sich vollbringen will, mit jeder neuen Wendung neu zuvor kund thäte." (I. 572—581.)

„So ist das Wort Gottes allezeit, was jenes erste Gotteswort nach der Uebertretung Adam's gewesen ist, Aussage der Gegenwart des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen in ihrer Beziehung auf den endlichen Ausgang, oder Aussage dieser Zukunft in ihrem Zusammenhange mit jener Gegenwart. Das Verhalten des Menschen aber, welches dem Worte Gottes entspricht, ist dieses, daß er es sich gesagt sein läßt, seine Sünde anerkennend, und zu der Verheißung sich bekennend. Bußfertiger Glaube ist des sündigen Menschen Gerechtigkeit, von dem Erstgeschaffenen an und so lange, als es eine sündige Menschheit giebt. Hätte jene Selbstbezeugung Gottes im Worte, welche den sündig gewordenen Erstgeschaffenen zu Theil ward, ihre unentrinnbare Wirkung auf sie vergeblich gethan, kein ihr entsprechendes Verhalten in ihnen gewirkt, so hätte sich auch die Verheißung derselben, welche zunächst dahin lautete, daß sie leben bleiben sollten, um Anfänger einer dem Siege über den Argen entsprechenden Menschheit zu werden, an ihnen nicht verwirklichen können." (I. 581.)

Daß sie sich dem Worte Gottes entsprechend verhielten, sehen wir an der nun folgenden doppelten Namengebung: Indem der Mann dem Weibe den Namen Eva gab, zeigte er, daß er nach solchem Gottesworte nicht mehr Verzweiflung über den Tod und Unmuth über das Weib, sondern Liebe zu dem Weibe und Freude darüber fühlte, daß Gott das Weib dazu gegeben, das Leben des Geschlechts durch den Tod der Einzelnen hindurch zu retten, denen ja, ob sie gleich sterben, der Sieg des Geschlechts über den Verführer doch zu Gute kommen wird. Der Mensch entnahm also dem Worte Gottes Buße um seine Sünde und Trost auf Gottes Gnade. Und wenn das Weib ihren ersten Sohn Kain nannte, so bewies sie damit, daß sie nicht die Last der Schwangerschaft u. s. w. ansah, sondern die Erfüllung jener Verheißung, welche sie dem zur Schlange geredeten Worte Gottes entnommen hatte. Gott aber bekleidete sie nun mit Thierfellen: „Sie sollen vor einander und vor ihm sein, als die zwar Blöße und Sünde haben, aber gleich als hätten sie dieselbe nicht, und er selbst thut an ihnen, wessen es dazu bedarf, in der Weise, daß sie sich der selbstverschuldeten Schamwürdigkeit ihres äußeren Menschen bewußt bleiben, ohne sich doch vor einander schämen zu müssen, weil er ihre Blöße bedeckt hat, und eben so sich der selbstverschuldeten

38*

Unheiligkeit ihres inneren Menschen bewußt bleiben, ohne sich doch durch sie von der Liebe Gottes ausgeschlossen zu wissen, weil er ihnen durch eben dieselbe Handlung die Vergebung der Sünde zugesprochen hat. Also hat Gott durch diese, die Vergebung der Sünde zuerkennende Handlung den bußfertigen Glauben, womit der Mensch das seinen Zorn um die Sünde wie seinen Gnadenwillen aussprechende Wort aufgenommen hat, für dasjenige Verhalten erklärt, welches er von dem sündigen Menschen fordert, um ihn für ein Glied der zum Siege über den Argen bestimmten Menschheit zu achten." (I. 581—583.)

Das Protevangelium ist die erste Manifestation der göttlichen Gnade. Was es um die Gnade ist, was Gott zu einem Heilswerke bewegt, wie dies Heilswerk sich anlegt — das Alles muß in dieser ersten Heilsthat irgendwie zu Tage kommen. Und v. H. unterschätzt diese Bedeutung des Protevangelium gewiß nicht, sondern hebt in seiner Weise alle diese Momente hervor. Aber freilich können wir mit der Weise, wie er es thut, nicht einverstanden sein.

Schon gleich die Frage, wodurch Gott zu dem Heilswerke bewogen wird und was er damit bezweckt, beantwortet v. H. in einer Weise, die unseres Erachtens wesentliche Momente mindestens außer Anschlag läßt. Nach v. H. ist der Hergang dieser: Gott hatte überhaupt nur darum geschaffen, damit der Mensch Gottes werde. Dazu gehörte wesentlich, daß der von Gott sittlich indifferent geschaffene Mensch sich dem Willen Gottes gemäß selbst bestimmte. Nun aber durch des Teufels Dazwischenkommen schlug dies fehl: der Mensch bestimmte sich nicht nach Gottes Willen, verhielt sich widergöttlich. Gleichwohl läßt sich Gott in seinem Willen, daß der Mensch Gottes werde, nicht beirren. Vielmehr ändert er nur angemessen sein Verhalten gegen den Menschen: sein Verhältniß zu dem Menschen ist durch die Sünde ein anderes geworden als vorher, so bethätigt er nun auch dies sein neues Verhältniß zu dem Menschen, und zwar bethätigt er es in einer Weise, daß der Mensch sich dadurch zu einem entsprechenden Verhalten bestimmen lassen konnte; mit anderen Worten: Gott nimmt den Menschen, wie er nun

eben als Sünder ist, und verhält sich nun so gegen ihn, daß der Mensch solchem göttlichen Verhalten gegenüber auch als der Sünder, der er ist, wieder göttlichem Wort und Willen gemäß sich selbst bestimmen und verhalten kann. Und damit, daß der Mensch sich wieder göttlichem Verhalten gemäß verhält, wird natürlich dem Satan obgesiegt, der den Menschen in gottwidriges Verhalten gezogen hatte, und der Schöpfungszweck salvirt, der dadurch gehindert war, daß der Mensch sich wider Gott bestimmt hatte. Da ist denn nicht die Rede von einer Erbarmung Gottes über den verlornen und verdammten Menschen, sondern weil Gott seinen Schöpfungszweck auch gegen des Satans Störungen durchsetzen muß, beginnt er ein Erlösungswerk; nicht sowohl um die Rettung des Menschen als vielmehr darum ist es Gott zu thun, daß sein Wille sein Ziel erreiche. Demgemäß erscheint denn das Erlösungswerk mehr als ein Vernichtungskampf Gottes gegen den Satan und seine weltauflösende Macht, weniger aber als ein Rettungswerk an dem Menschen. Und darum wird denn wieder als die schließliche Absicht des Erlösungswerks nicht in erster Linie das, daß der Mensch von seiner Sünde gewaschen, daß ihm die aufgeladene Schuld abgenommen, daß er mit Gott versöhnt werde, sondern das gesetzt, daß er zu einem dem Worte und Willen Gottes gemäßen Verhalten gebracht werde. Wir glauben nicht, daß der heilige Augustinus diese Motivirung des Erlösungswerks ausreichend befunden hätte; Zwingli möchte sich eher damit befreundet haben.

Welchen Weg aber schlug denn Gott ein, um den Menschen zu gottgemäßer Selbstbestimmung zu bringen? Als die Menschen gesündigt hatten, regte sich das Gewissen bei ihnen. Aber diese unmittelbare Selbstbezeugung Gottes in ihrem Gewissen half ihnen nicht zu gottgemäßem Verhalten, ja nicht einmal zur Erkenntniß ihrer Sünde, denn sie schämten sich nur ihrer Nacktheit. Daher schritt Gott zu einer durch das Naturleben vermittelten Selbstbezeugung an sie d. h. er sprach (durch Mund und Ohren) zu ihnen, und legte ihnen den unverstandenen

Inhalt ihres Gewissens auseinander; welchem Worte denn die Menschen sich nicht entziehen konnten. Wir bemerken hier zuvörderst, daß uns v. H. die Scham der ersten Eltern nicht richtig aufzufassen scheint: dieselben schämten sich nicht bloß ihrer Nacktheit, sondern sie fürchteten sich ihrer Sünde wegen vor Gott; aber lügenhafter Weise schützten sie, als sie ihrer Gewissensfurcht halber von Gott angesprochen wurden, bloß Scham um ihre Nacktheit vor; und dies hätten sie wiederum nicht wider ihr Gewissen fertig gebracht, wenn nicht dies ihr Gewissen durch die Sünde bereits ein fehlsames Gewissen geworden wäre; also nicht so stand es mit ihnen, daß sie bloß den Inhalt der Gewissensstimme nicht recht verstanden gehabt hätten, sondern sie hatten durch ihre Sünde ein verderbtes, lügenhaftes, stumpfes Gewissen. Dies vorbemerkt, finden wir es irreleitend, wenn v. H. das Gewissen als die unmittelbare Selbstbezeugung Gottes der Wortoffenbarung als der durch das Naturleben vermittelten Selbstbezeugung Gottes an den Menschen gegenüberstellt. Das Gewissen ist gar nicht eine Selbstbezeugung Gottes an den Menschen, sondern das dem Menschen von Gott anerschaffene, also nunmehr dem Menschen eigne und natürliche Gefühl für Gut und Böse; Gott kann sich wohl dem Gewissen bezeugen, auf das Gewissen des Menschen einwirken, aber nicht ist das Gewissen des Menschen ein Thun Gottes, noch ist dessen Stimme Gottes Stimme. Nur in so fern ist das Gewissen des Menschen Gottes Thun, als es Gottes Werk ist, als Gott dies Gefühl für Gut und Bös dem Menschen anerschaffen hat; und nur in so fern ist des Gewissens Stimme Gottes Stimme, als das Gewissen des Menschen in der ihm von Gott anerschaffenen Art geblieben, nicht durch die Sünde verderbt ist, und nicht falsch urtheilt. Mithin ist auch das Gewissen nicht eine unmittelbare Selbstbezeugung Gottes an den Menschen; vielmehr spricht Gott durch das Gewissen nur mittelbar, sofern er dem Menschen das Gewissen gegeben hat, unmittelbar aber giebt der Mensch selbst durch sein Gewissen sein sittliches Urtheil ab.

Wiederum ist die Wortoffenbarung nicht eine vermittelte Selbstbezeugung Gottes; daß sie durch Mund und Ohren geschieht, thut Nichts zur Sache; vielmehr geht die Offenbarung des göttlichen Wortes recht unmittelbar von Gottes Munde an des Menschen Ohr. Die richtige Vergleichung zwischen Gewissen und Wortoffenbarung ist die, daß im ersteren der Mensch selbst sein eignes sittliches Urtheil über sittliche Dinge abgiebt, und daß in der zweiten Gott selbst direct redet; daß aus der ersteren das natürliche Wissen, aus der zweiten das übernatürlich von Gott geschenkte Wissen von sittlichen Dingen stammt. Wenn v. H. die Offenbarung durch das Gewissen als die unmittelbare, die durch das Wort als die vermittelte kennzeichnet, so stellt er die durch Offenbarung gewonnene Erkenntniß der natürlichen nach. Und das tritt denn auch sofort in der weiteren Behauptung heraus, daß die Wortoffenbarung den Erstgebornen den unverstandenen Inhalt der Gewissensstimme erschlossen habe. Daß dies nicht das Verhältniß zwischen dem Inhalt des Protevangelium und dem Gewissen der Erstgeschaffenen ist, zeigt sich leicht. Nur nach Einer Seite hin deckt sich der Inhalt des Protevangelium mit Dem, was das Gewissen ihnen sagte: beide straften sie um ihre Sünde. Und selbst in dieser Beziehung ist der Unterschied beider größer, und ihr Verhältniß anders, als v. H. es faßt: das Protevangelium legte ihnen nicht bloß die unverstandene Stimme ihres Gewissens aus, sondern es weckte ihr stumpfes, strafte ihr lügenhaftes, berichtigte ihr irrendes Gewissen. Sodann aber enthält das Protevangelium Dinge, von denen das Gewissen der Erstgeschaffenen Nichts wußte noch wissen konnte: wenn es ihnen das ganze Verderben und Elend auseinander legte, in welches sie sich für alle Zukunft dahin gegeben hatten, und wenn es ihnen von einem Kampfe und Siege über die Sünde verhieß, so war Beides, vorab das Letztere, Etwas, wovon ihr Gewissen Nichts wissen konnte. Und so verhält sich die Offenbarung stets zu dem natürlichen Wissen des Menschen von göttlichen Dingen: was er

etwa hat, berichtigt sie, und giebt ihm dazu was er nicht hat noch haben kann. Wenn v. H. die Offenbarung so stellt, als lege sie aus, was der Mensch im Gewissen, nur unverstanden hat, so wird sie damit allerdings recht „gottmenschlich", aber hört auch auf Offenbarung zu sein. Endlich ist es unrichtig, wenn v. H. Gottes Bezeugung durch das Gewissen und durch das Wort so gegenüber stellt, als ob der Mensch jener sich entziehen, dieser aber, weil sie durch das Naturleben (Mund, Ohren, Augen) sich vermittele, nicht entrinnen könne. Uns scheinen beide in dieser Beziehung ganz gleich zu stehen: nicht bloß wenn Gott zu ihm redet, sondern auch was sein Gewissen ihm sagt, muß der Mensch vernehmen, hören; aber mißhören, überhören, in den Wind schlagen kann er auch Beides, nicht bloß die Stimme seines Gewissens, sondern auch das Wort Gottes. Wenn v. H. Gewissensstimme und Wortoffenbarung, statt auch die erste als Gottes unmittelbare Selbstbezeugung aufzufassen, richtig so unterschiede, daß erstere das natürliche und eigne Wissen des Menschen um sittliche Dinge hergiebt, und also trüglich ist, letztere aber das von Gott dargereichte Wissen um sittliche und göttliche Dinge enthält, und darum wahrhaftig ist, so hätte er nicht nöthig, um zwischen Beiden zu unterscheiden, zu etwas Unhaltbarem zu greifen. Aber allerdings schreibt v. H. der Wortoffenbarung eine unentrinnbare Macht nicht bloß darum zu, weil sie formal durch das Wort ergeht, sondern auch wegen ihres Inhalts legt er ihr eine des Teufels Macht übermögende Wirkung bei. Wir müssen also zunächst sehen, welchen Inhalt v. H. in der ersten Wortoffenbarung, in dem Protevangelium findet.

Da, sagt v. H., hat Gott die Erstgeschaffenen um ihre Uebertretung gestraft, ihnen die Folgen derselben dargelegt, und ihnen die Verheißung gegeben. Hinsichtlich der beiden ersten Stücke einverstanden, fragen wir weiter: welchen Verheißungsinhalt findet denn v. H. in dem Protevangelium? Die die Verheißung enthaltenden Gottesworte 1. Mos. 3, 14. 15 sind

nach ihm nicht, auch nicht indirect zum Satan, sondern nur zu der Schlange geredet, und sagen: weil die Schlange sich hat von dem Satan zur Verführung des Menschen gebrauchen lassen, so soll fortan zwischen dem Schlangengeschlecht und dem Menschengeschlecht gegenseitige Feindschaft sein, und zwar soll diese Feindschaft sich so äußern, daß das natürliche Kriechen der Schlange fortan zur Erniedrigung unter den aufrecht gehenden Menschen wird, und daß schließlich in dem gegenseitigen Kampfe der aufrecht gehende Mensch der Schlange den Kopf zertritt und sie tödtet, während die Schlange ihn wohl verwundet, aber nur von unten auf in die Ferse. So gilt das Wort lediglich der Schlange. Aber dies Verhältniß, in welches durch dies Gotteswort die Schlange für alle Zukunft zu dem Menschen gesetzt wird, soll nun weiter dem Menschen ein Zeichen dafür sein, wie sein Verhältniß zu dem Satan, der die Schlange mißbraucht hat, sich von nun an gestalten wird; an seinem eignen aufrechten Gange und daran, wie vor seiner aufrechten Gestalt die Schlange im Staube kriecht, soll der Mensch sehen, daß, wenn er sich auch durch seine Uebertretung unter die Herrschaft des Satan geliefert hat, dennoch zwischen dem Satan und dem Menschengeschlecht niemals ein Verhältniß der Einigkeit und des willigen Dienens werden; daß vielmehr die Menschheit immerdar im Kampfe gegen den Satan bleiben, und daß in diesem Kampfe zwar der Satan den Menschen empfindlich verwunden, ihm in mancherlei schmerzlicher Weise seinen Haß zu empfinden geben, aber schließlich doch die Menschheit obsiegen, dem Satan den Kopf zertreten soll. Eine Weissagung, eine Heilsverheißung enthält also das über die Schlange allein geredete Gotteswort nach v. H. gar nicht, sondern es dictirt bloß der Schlange für die Zukunft einen Zustand zu. Und erst mittelbar kann dann der Mensch diesem Zustande, in welchem sich die Schlange dem Menschen gegenüber befindet, absehen, wie es zwischen ihm und dem Satan gehen wird. Was aber der Mensch diesem Zustande der Schlange absehen kann, ist einfach das: daß die

etwa hat, berichtigt sie, und giebt ihm dazu was er nicht hat noch haben kann. Wenn v. H. die Offenbarung so stellt, als lege sie aus, was der Mensch im Gewissen, nur unverstanden hat, so wird sie damit allerdings recht „gottmenschlich", aber hört auch auf Offenbarung zu sein. Endlich ist es unrichtig, wenn v. H. Gottes Bezeugung durch das Gewissen und durch das Wort so gegenüber stellt, als ob der Mensch jener sich entziehen, dieser aber, weil sie durch das Naturleben (Mund, Ohr, Augen) sich vermittele, nicht entrinnen könne. Uns scheint beide in dieser Beziehung ganz gleich zu stehen: nicht bloß was Gott zu ihm redet, sondern auch was sein Gewissen ihm sagt, muß der Mensch vernehmen, hören; aber mißhören, überhören, in den Wind schlagen kann er auch Beides, nicht bloß die Stimme seines Gewissens, sondern auch das Wort Gottes. Wenn v. H. Gewissensstimme und Wortoffenbarung, statt die erste als Gottes unmittelbare Selbstbezeugung aufzufassen, richtig so unterschiede, daß erstere das natürliche Wissen des Menschen um sittliche Dinge hergiebt, welches trüglich ist, letztere aber das von Gott dargereichte Wissen um sittliche und göttliche Dinge enthält, und darum wahr ist, so hätte er nicht nöthig, um zwischen Beiden zu unterscheiden, zu etwas Unhaltbarem zu greifen. Aber allerdings schreibt er der Wortoffenbarung eine unentrinnbare Macht nicht deshalb zu, weil sie formal durch das Wort ergeht, sondern wegen ihres Inhalts legt er ihr eine des Teufels Macht überwindende Wirkung bei. Wir müssen also zunächst sehen, was v. H. in der ersten Wortoffenbarung, in dem Protevangelium findet.

Da, sagt v. H., hat Gott die Erstgeschaffenen für ihre Uebertretung gestraft, ihnen die Folgen derselben und ihnen die Verheißung gegeben. Hinsichtlich der Stücke einverstanden, fragen wir weiter: welchen inhalt findet denn v. H. in dem Protevangel Verheißung enthaltenden Gottesworte 1. Mos.

einzelnen Aussprüchen der nächste auf die Schlange gehende Sinn mehr vortritt, bei anderen dagegen die auf den Satan gehende Bedeutung so vorwaltet, daß das auf die Schlange Bezügliche fast nur die Ausdrucksform für das dem Satan Geltende hergiebt. So gilt z. B. das Kriechen und Staubessen der Schlange, indem es daneben nur die schleichende, tückische, niedrige Art des Bösen kennzeichnet. Dagegen ist in dem Schlußwort der göttlichen Strafrede von der Schlange nur in so fern die Rede, als die Art, wie die Feindschaft zwischen ihr und dem Menschen sich geltend macht, benutzt wird, um bildlich den letzten Kampf Satans zu beschreiben; was da von Zukünftigem geredet ist, geht lediglich den Satan an. Wir müssen demnach gegen v. H. festhalten, daß dies Gotteswort auch dem Teufel und vom Teufel redet. Wenn ferner v. H. der Schlange in diesem Gottesworte gesagt sein läßt, daß sie vor dem aufrecht gehenden Menschen kriechen, und unter dem Fußtritte desselben sterben soll, so können wir von dem aufrechten Gange des Menschen in den Worten Nichts finden. Den aufrechten Gang als ein besonderes Zeichen der Würde und Hoheit des Menschen zu nehmen, gehört überhaupt nicht dem Vorstellungskreise der heiligen Schrift, sondern dem Rationalismus und zwar recht dem Rationalismus vulgaris an; und so ist auch in unserer Stelle davon nicht die Rede. Dieselbe sagt der Schlange nur, daß sie vor dem Menschen kriechen und unter seinem Fußtritt sterben wird, was Beides auch von jedem stärkeren Vierfüßler gilt. Es ist mithin auch in diesem Gottesworte, wenn man in demselben bloß ein an die Schlange gerichtetes Wort sieht, gar Nichts von einer besonderen Macht und sieghaften Hoheit des Menschen ausgesagt; von Macht und Sieg redet es erst dann, wenn es als Rede an den Satan gefaßt wird. Wenn aber in der Stelle von dem aufrechten Gange des Menschen nicht die Rede ist, so kann auch nicht die Meinung der Stelle sein, daß dieser aufrechte Gang des Menschen demselben ein Zeichen für seinen Sieg über den Teufel sein sollte. Es ist überhaupt nicht abzusehen,

wie der Mensch daraus, daß er aufrecht geht und die Schlange kriecht, sollte auf seinen endlichen Sieg über den Satan diviniren können. Mithin wird die ganze Art, wie v. H. der Stelle eine Heil weissagende Beziehung, die Bedeutung eines Protevangelium wieder zu gewinnen sucht, hinfällig. Eine solche Bedeutung kann dies Gotteswort nur haben; wenn es auch zum Teufel und vom Teufel redet, und ihm und von ihm Etwas sagt, was dem Menschen eine Aussicht auf eine Erlösung eröffnet.

Auf der einen Seite entleert also v. H. dies Gotteswort, indem er es bloß zu und von der Schlange geredet sein läßt; andererseits trägt er Etwas hinein, indem er es von der aufrechten Gestalt des Menschen sprechen läßt. So wird denn auch der Inhalt Dessen unrichtig, was sich nach v. H.'s Meinung der Mensch aus dem durch dies Gotteswort über die Schlange Verhängten für sein Verhältniß zum Bösen entnehmen soll. Nach v. H. soll der Mensch an seiner aufrechten Gestalt und seiner damit gegebenen Uebermacht über das Schlangengezücht ersehen, daß er als Collectivum, als Menschheit mit dem Bösen kämpfen, auch von demselben verwundet werden, schließlich aber ihn besiegen wird. Wir können auf die Art, wie hiemit v. H. den Inhalt der ersten Heilsverkündigung faßt, in so fern eingehen, als auch wir es ungeschichtlich und darum unrichtig finden, wenn man bereits hier direct von dem persönlichen Schlangentödter geredet findet. Vielmehr ist hier der Schlangentödter in noch unbestimmterer Weise als der Weibessaame bezeichnet. Aber dabei bleibt v. H. nicht stehen. Nach ihm soll die Menschheit der Schlangentödter sein; durch ihre geschichtliche Entwickelung unter schweren Kämpfen mit dem Bösen soll sie demselben endlich obsiegen; ob auch ihre einzelnen Glieder sterblich sind, soll sie doch als geschichtliches Ganzes dem endlichen Siege entgegen leben. Wenn Gott durch Das, was er der Schlange sagte und that, den Menschen auf diese Vorstellungen von seiner und seines Geschlechtes Zukunft geleitet

hätte, so hätte er ihn zu Gedanken verleitet, die nicht wahr sind, und die sich auch geschichtlich nicht bewahrheitet haben. Die Menschheit ist nicht zum Schlangentödter geworden, sondern es ist Einer in sie gekommen, der nicht von ihr war, welcher für sie den Schlangenbiß geduldet und der Schlange den Kopf zertreten hat; von einem „Siege der Menschheit", von einem „Siege des Geschlechts" kann man nicht reden; die Menschheit hat den Sieg nicht „behalten", sondern ihr ist der Sieg „gegeben" worden. Noch weniger darf man es mit v. H. so darstellen, als ob der Sieg der Menschheit aus den durch die Kämpfe derselben mit dem Bösen sich hindurchziehenden geschichtlichen Entwickelungen derselben resultirte. v. Hofmann zieht die Parallele: wie das Schlangengeschlecht mit dem Menschengeschlecht im Kampf liegt, so wird die Menschheit mit dem Teufel im Kampf liegen, bis daraus der schließliche Sieg wird. Aber dies „bis daraus", diese Vorstellung von einem Fortschritt in dem Kampfe, der zum endlichen Siege führte, ist in die Stelle hineingetragen. Der Kampf, die Feindschaft zwischen dem Menschen und der Schlange involvirt nicht schon eine Uebermacht des Ersteren über die Letztere; auch bleibt es mit der Feindschaft zwischen diesen beiden unter allem Wechsel der Geschlechter immer auf demselben Flecke, es ist kein Fortschritt zum Siege darinnen. Eben so nun ist es zwischen der Menschheit und dem Bösen: daß beide sich Feind sind, ist nicht ein Zeichen von relativer Unabhängigkeit des Menschen vom Teufel, sondern im Gegentheil, indem der Mensch dem Teufel dient, haßt er ihn inwendig; und nicht aus den Entwickelungskämpfen heraus kommt der Menschheit der Sieg, sondern durch Etwas, was nicht aus ihrer Entwickelung her in ihre Entwickelung herein kommt; während die Geschichte zeigt, daß umgekehrt die Menschheit durch ihre Entwickelung und durch ihre Kämpfe mit dem Bösen nur immer tiefer mit demselben verworren wird. Daher kann man auch nicht sagen, daß das Heil ein anderes Verhältniß zu der Menschheit als zu den Einzelnen habe, daß die

Menschheit als Geschlecht zum Siege bringe, während die Einzelnen sterben. Diese Unterscheidung zwischen Einzelnen und dem Ganzen, diese Freude an der Glorie des Ganzen, wenn sie auch durch den Untergang der Einzelnen erkauft wird, ist nicht der Schrift noch der christlichen Anschauung eigen, sondern ein trüber Niederschlag pantheistischer Geschichtsanschauung. Kurz, die ganze Heilsgeschichte, die ganze Menschheitsgeschichte ist nicht so, wie Gott sie nach v. H. den Menschen im Protevangelium gezeigt haben soll: es ist nicht so gewesen und wird nicht so sein, daß die Menschheit nach schweren Kämpfen mit dem Bösen endlich den Sieg behält, sondern so daß Einer, der nicht aus ihr ist, in sie eintritt, und an ihrer Statt dem Tode den Sieg abgewinnt, und ihn ihr, d. h. den einzelnen Willigen in ihr, schenkt. Dies Alles also konnte Gott den Menschen nicht zu verstehen geben. Er hätte sie gelehrt, ihre Hoffnung auf ihre eigne Kraft zu setzen, wenn er sie gelehrt hätte, ihre aufrechte Gestalt anzusehen und dieselbe sich ein Zeichen dafür sein zu lassen, daß die Menschheit den Sieg behalten wird. Er hätte ihnen einen eitlen Trost geboten, wenn er ihnen das hingehalten hätte, daß sie, ob sie auch sterben, als Anfänger einer Menschheit fortbestehen werden, die, ob auch unter Kämpfen, einst dem Teufel obsiegen wird. Er hätte ihnen einen leidigen Trost geboten, wenn er ihnen vorgestellt hätte, daß sie zwar sterben werden, daß es aber dem Teufel einst sehr schlecht gehen werde. Also dies Alles konnte Gott den Menschen nicht zu verstehen geben, weil es nicht wahr, dem Verfolge nicht entsprechend, mißleitend für ihr Denken und für ihr Leben war. Gewiß giebt Gott sein Offenbarungswort in geschichtlich pädagogischer Weise, und sagt nicht gleich mit Einem Male das Ganze; und die erste Verkündigung des Heils oder einer einzelnen Heilsthatsache wird daher niemals sofort Alles sagen, was davon zu sagen ist, sondern allgemeiner und unbestimmter lauten; aber wahr wird sie dabei doch immer bleiben müssen, sie wird immer auch nach ihrem Wortlaute dem späteren Verfolge

entsprechen, sie wird ergänzungsbedürftig, aber sie wird nicht unwahr und mißleitend sein, sie wird vielmehr durch ihre Fassung aller mißleitenden Auffassung wehren. Und wirklich ist so auch jenes Gotteswort des Protevangelium, wenn wir es nur als auch zu und von dem Teufel geredet auffassen. Denn erstens wird in dem ganzen Wort immer bestimmt hervorgehoben, daß Gott es ist, der alles darin Gesagte thun und verschaffen wird. Wie Gott dem Weibe Schmerzen schaffen, Gott dem Manne die Erde verfluchen, Gott die Feindschaft setzen wird, so wird auch nicht die Menschheit dem Teufel obsiegen, sondern Gott wird den Weibessaamen verschaffen, der der Schlange den Kopf zertreten wird. Darin ist den Menschen Alles gesagt, was ihnen wehren konnte, ihr Vertrauen auf den Weibessaamen als solchen und seine eigne Entwickelungsgeschichte zu setzen. Zweitens achten wir darauf: Alles was für die ersten Eltern, für die Schlange, für den Teufel, und für Alles was von ihnen stammt, in Folge der Sünde eintreten wird, das wird nur über Adam, Eva, die Schlange, den Teufel und nicht zugleich auch über das von ihnen Stammende geredet; dies wird nicht als etwas Künftiges hingestellt, sondern sofort soll es in Wirklichkeit treten und so der natürliche Zustand bleiben. Aber sobald im Verfolge des 15ten Verses die Rede auf den Sieg kommt, wird davon nicht über Adam und Eva geredet, sondern über ihren Saamen: dies soll nicht sofort eintreten, nicht der natürliche bleibende Zustand sein, sondern erst für den fernen Saamen wirklich werden. Damit war den Menschen deutlich genug gesagt, daß der Weibessaame nicht in Folge der natürlichen Entwickelung, welche mit dem sofort eintretenden Zustande beginnt, den Sieg behalten wird. Endlich fällt die Rede in der zweiten Hälfte des 15ten Verses auf gar nicht zu übersehende Weise von dem in der ersten Hälfte eingehaltenen Tenor ab: in der ersten Hälfte, wo vom Streit und Kampf die Rede ist, wird der Weibessaame nebst seiner Ahnfrau dem Schlangen- und Teufelssaamen gegenübergestellt; in der zweiten Hälfte aber, wo

vom Siege die Rede ist, wird der Weibessaame ohne seine Ahnfrau der Schlange und dem Teufel selber gegenüber gestellt. Also der Kampf wird sich bewegen zwischen dem Weibe und was von ihr stammt, und dem Teufel und was von ihm stammt; aber der Sieg wird nicht bloß Das treffen, was vom Teufel stammt, sondern den Teufel selber, und er wird durch einen Weibessaamen erfolgen, der Weibessaame ist und doch nicht mit dem Weibe in eine Einheit zusammengehört, und der dem Teufel so persönlich gegenübersteht, wie der Teufel eine Persönlichkeit ist. Da ist allerdings die Persönlichkeit des Schlangentödters, und seine Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit zum Menschengeschlecht indicirt, und die Vorstellung negirt, als könne die Menschheit als solche der Schlangentödter sein.

Wie v. H. den Verheißungsinhalt des Protevangelium vollständig mißkennt, so vermag er nun auch die Wirkungskräftigkeit desselben nicht zur Anschauung zu bringen. Das Wort Gottes, und folgeweise auch das Protevangelium, ist lebendig und kräftig darum, weil es des allmächtigen, auch des Menschenherzens mächtigen Gottes eignes Wort ist, und weil es dem sündigen Menschen Gnade anbietet, ihm seine Schuld vergiebt, und ihn wieder an das Herz Gottes und damit an den Quell seines Lebens zieht. Durch dies Beides vermag es den Menschen von der Welt zu Gott zu bekehren und vom Tode zum Leben zu bringen, was durch Alles, was Vernunft und Gewissen dem Menschen sagen, nicht bewirkt werden mag, da Vernunft und Gewissen von einer vergebenden Gottesgnade Nichts wissen, und zwar dem Menschen von Gott anerschaffen, aber nunmehr des Menschen eigen, und darum durch die Sünde verderbt und verfinstert sind. Aber in dieser Weise kann v. H. die Wirkungskräftigkeit des Wortes Gottes nicht deduciren. Denn wir haben gesehen, daß ihm das Gewissen so gut wie das Wort der Offenbarung eine Selbstbezeugung Gottes ist, ja daß ihm das Gewissen sogar die unmittelbare Selbstbezeugung Gottes ist, und also nach dieser Seite hin sogar einen Vorzug

vor dem Offenbarungsworte hat. Und von einer Anbietung göttlicher Gnade ist, nach v. H.'scher Auffassung des Protevangelium, in demselben nicht die Rede. Nach unserer Auffassung giebt es eine Gnadenverheißung, denn es sagt dem gefallenen Menschen, daß, während sein Geschlecht mit dem Teufel und Allem, was von ihm stammt, kämpfen wird, Gott selbst einen Weibessaamen verschaffen wird, der doch nicht einerlei ist mit dem Weibe, damit derselbe der Schlange den Kopf zertrete. Da ist dem in seiner Sünde Hülflosen Hülfe von Gott in Aussicht gestellt, also auch die Willigkeit der Sündenvergebung ausgesprochen. Nach v. H. aber sagt es nur, daß die Menschheit nach Kämpfen den Sieg behalten wird. Da ist keine göttliche Hülfe in Aussicht gestellt, noch ist von Sündenvergebung die Rede; vielmehr werden wir gleich sehen, daß nach v. H. die Sündenvergebung den Erstgeschaffenen erst nachher, nachdem sie sich das Protevangelium haben gesagt sein lassen, als Lohn hiefür durch die Bekleidung mit Thierfellen zuerkannt wird. Es ist bloß Accommodation, wenn v. H. von einem „Gnadeninhalt" des Protevangelium spricht. Sonach muß v. H. die Wirkungskräftigkeit des Protevangelium in anderer Weise, so zu deduciren suchen: der sündig gewordene Mensch hat Selbstbestimmbarkeit, aber eine vom Satan corrumpirte Natur, gegen welche er sich nicht nach Gottes Willen bestimmen kann; da richtet Gott an solchen Menschen das Protevangelium. Dies Wort Gottes hat aber erstens die Form, daß es durch Vermittelung des Naturlebens d. h. durch die Ohren an den Menschen kommt, und zweitens den Inhalt, daß es dem Menschen den endlichen Sieg seines Geschlechts in Aussicht stellt. Durch dies Beides vermag es die Wirkung des Satan, und setzt es den Menschen in den Stand, sich so zu verhalten, wie es ihm sagt. Wenn v. H. diese seine Meinung damit stützt, daß die Selbstbezeugung Gottes durch das Wort unwiderstehlich sei, weil sie vermittelst des Naturlebens geschehe, und weil sie folglich von dem Geiste Gottes gewirkt werde, der dem Naturleben des Menschen bestimmend

etwa hat, berichtigt sie, und giebt ihm dazu was er nicht hat noch haben kann. Wenn v. H. die Offenbarung so stellt, als lege sie aus, was der Mensch im Gewissen, nur unverstanden hat, so wird sie damit allerdings recht „gottmenschlich", aber hört auch auf Offenbarung zu sein. Endlich ist es unrichtig, wenn v. H. Gottes Bezeugung durch das Gewissen und durch das Wort so gegenüber stellt, als ob der Mensch jener sich entziehen, dieser aber, weil sie durch das Naturleben (Mund, Ohren, Augen) sich vermittele, nicht entrinnen könne. Uns scheinen beide in dieser Beziehung ganz gleich zu stehen: nicht bloß wenn Gott zu ihm redet, sondern auch was sein Gewissen ihm sagt, muß der Mensch vernehmen, hören; aber mißhören, überhören, in den Wind schlagen kann er auch Beides, nicht bloß die Stimme seines Gewissens, sondern auch das Wort Gottes. Wenn v. H. Gewissensstimme und Wortoffenbarung, statt auch die erste als Gottes unmittelbare Selbstbezeugung aufzufassen, richtig so unterschiede, daß erstere das natürliche und eigne Wissen des Menschen um sittliche Dinge hergiebt, und also trüglich ist, letztere aber das von Gott dargereichte Wissen um sittliche und göttliche Dinge enthält, und darum wahrhaftig ist, so hätte er nicht nöthig, um zwischen Beiden zu unterscheiden, zu etwas Unhaltbarem zu greifen. Aber allerdings schreibt v. H. der Wortoffenbarung eine unentrinnbare Macht nicht bloß darum zu, weil sie formal durch das Wort ergeht, sondern auch wegen ihres Inhalts legt er ihr eine des Teufels Macht übermögende Wirkung bei. Wir müssen also zunächst sehen, welchen Inhalt v. H. in der ersten Wortoffenbarung, in dem Protevangelium findet.

Da, sagt v. H., hat Gott die Erstgeschaffenen um ihre Uebertretung gestraft, ihnen die Folgen derselben dargelegt, und ihnen die Verheißung gegeben. Hinsichtlich der beiden ersten Stücke einverstanden, fragen wir weiter: welchen Verheißungsinhalt findet denn v. H. in dem Protevangelium? Die die Verheißung enthaltenden Gottesworte 1. Mos. 3, 14. 15 sind

nach ihm nicht, auch nicht indirect zum Satan, sondern nur zu der Schlange geredet, und sagen: weil die Schlange sich hat von dem Satan zur Verführung des Menschen gebrauchen lassen, so soll fortan zwischen dem Schlangengeschlecht und dem Menschengeschlecht gegenseitige Feindschaft sein, und zwar soll diese Feindschaft sich so äußern, daß das natürliche Kriechen der Schlange fortan zur Erniedrigung unter den aufrecht gehenden Menschen wird, und daß schließlich in dem gegenseitigen Kampfe der aufrecht gehende Mensch der Schlange den Kopf zertritt und sie tödtet, während die Schlange ihn wohl verwundet, aber nur von unten auf in die Ferse. So gilt das Wort lediglich der Schlange. Aber dies Verhältniß, in welches durch dies Gotteswort die Schlange für alle Zukunft zu dem Menschen gesetzt wird, soll nun weiter dem Menschen ein Zeichen dafür sein, wie sein Verhältniß zu dem Satan, der die Schlange mißbraucht hat, sich von nun an gestalten wird; an seinem eignen aufrechten Gange und daran, wie vor seiner aufrechten Gestalt die Schlange im Staube kriecht, soll der Mensch sehen, daß, wenn er sich auch durch seine Uebertretung unter die Herrschaft des Satan geliefert hat, dennoch zwischen dem Satan und dem Menschengeschlecht niemals ein Verhältniß der Einigkeit und des willigen Dienens werden; daß vielmehr die Menschheit immerdar im Kampfe gegen den Satan bleiben, und daß in diesem Kampfe zwar der Satan den Menschen empfindlich verwunden, ihm in mancherlei schmerzlicher Weise seinen Haß zu empfinden geben, aber schließlich doch die Menschheit obsiegen, dem Satan den Kopf zertreten soll. Eine Weissagung, eine Heilsverheißung enthält also das über die Schlange allein geredete Gotteswort nach v. H. gar nicht, sondern es dictirt bloß der Schlange für die Zukunft einen Zustand zu. Und erst mittelbar kann dann der Mensch diesem Zustande, in welchem sich die Schlange dem Menschen gegenüber befindet, absehen, wie es zwischen ihm und dem Satan gehen wird. Was aber der Mensch diesem Zustande der Schlange absehen kann, ist einfach das: daß die

Menschheit in ihrem geschichtlichen Fortleben mit dem Teufel kämpfen, und ihm obsiegen soll. Das wird in allen möglichen Wendungen wieder gesagt: „der Mensch" ist bestimmt, über den Verursacher seines Unheils „den Sieg zu behalten;" „der Sieg der Menschheit" bringt dem Teufel die Vernichtung. Und damit ist denn zugleich gesagt, worin der ganze Heilsplan Gottes besteht, nemlich darin, daß das Menschengeschlecht, ungeachtet der Sterblichkeit seiner einzelnen Glieder, fortbestehen wird, um eine in den Sieg über den Satan ausgehende Geschichte zu leben.

Wir halten diese Ausführung v. H.'s zunächst für exegetisch unhaltbar. Die Rede Gottes 1 Mos. 3, 14. 15 läßt sich unmöglich als ausschließlich auf die Schlange sich beziehend verstehen. „Weil du Solches gethan hast," hebt Gott an; die Schlange aber hatte Nichts „gethan", sondern war nur das Werkzeug gewesen. Der Schluß des Gottesworts, auf den doch nach der Anlage desselben das Hauptgewicht fällt, läuft nach v. H. in den absurden Gedanken aus, daß es schließlich zu einem mit der Vertilgung der Schlangen endigenden Kriege zwischen den Menschen und den Schlangen kommen soll. Wir werden hiernach noch neben der Schlange eine weitere angeredete Person suchen müssen. Eben so unmöglich aber ist es, die Rede als ausschließlich an den Satan gerichtet zu fassen: das Gesondertwerden von allem Gethier, das Kriechen, das Staubessen, das Saamen haben kann nicht im directen Verstande auf den Satan gehen. Vielmehr geht Gott in seiner Strafrede auf das Verhältniß ein, in welches der Satan zu der Schlange getreten war: wie die Schlange das sichtbare Werkzeug gewesen war, hinter welchem der Satan gehandelt hatte, so richtet Gott äußerlich sein Wort an die Schlange, indem er in und hinter derselben den Teufel meint. Das, was der Schlange künftig widerfahren soll, dient als Bild und Zeichen für Das, was mit dem Satan werden soll; und dieselben Drohworte, die in ihrem äußerlichen Verstande der Schlange gelten, gelten in ihrem zeichenhaften Sinne dem Satan. Und so geschieht es, daß bei

einzelnen Aussprüchen der nächste auf die Schlange gehende Sinn mehr vortritt, bei anderen dagegen die auf den Satan gehende Bedeutung so vorwaltet, daß das auf die Schlange Bezügliche fast nur die Ausdrucksform für das dem Satan Geltende hergiebt. So gilt z. B. das Kriechen und Staubessen der Schlange, indem es daneben nur die schleichende, tückische, niedrige Art des Bösen kennzeichnet. Dagegen ist in dem Schlußwort der göttlichen Strafrede von der Schlange nur in so fern die Rede, als die Art, wie die Feindschaft zwischen ihr und dem Menschen sich geltend macht, benutzt wird, um bildlich den letzten Kampf Satans zu beschreiben; was da von Zukünftigem geredet ist, geht lediglich den Satan an. Wir müssen demnach gegen v. H. festhalten, daß dies Gotteswort auch dem Teufel und vom Teufel redet. Wenn ferner v. H. der Schlange in diesem Gottesworte gesagt sein läßt, daß sie vor dem aufrecht gehenden Menschen kriechen, und unter dem Fußtritte desselben sterben soll, so können wir von dem aufrechten Gange des Menschen in den Worten Nichts finden. Den aufrechten Gang als ein besonderes Zeichen der Würde und Hoheit des Menschen zu nehmen, gehört überhaupt nicht dem Vorstellungskreise der heiligen Schrift, sondern dem Rationalismus und zwar recht dem Rationalismus vulgaris an; und so ist auch in unserer Stelle davon nicht die Rede. Dieselbe sagt der Schlange nur, daß sie vor dem Menschen kriechen und unter seinem Fußtritt sterben wird, was Beides auch von jedem stärkeren Vierfüßler gilt. Es ist mithin auch in diesem Gottesworte, wenn man in demselben bloß ein an die Schlange gerichtetes Wort sieht, gar Nichts von einer besonderen Macht und sieghaften Hoheit des Menschen ausgesagt; von Macht und Sieg redet es erst dann, wenn es als Rede an den Satan gefaßt wird. Wenn aber in der Stelle von dem aufrechten Gange des Menschen nicht die Rede ist, so kann auch nicht die Meinung der Stelle sein, daß dieser aufrechte Gang des Menschen demselben ein Zeichen für seinen Sieg über den Teufel sein sollte. Es ist überhaupt nicht abzusehen,

Gott dem Menschen zur Bedeckung seiner schamwürdigen Blöße gegeben hatte, dankt also für die Vergebung der Sünde, deren bleibendes Zeichen die von Gott geschenkte Bekleidung war. Dieser Glaube machte Abel's Opfer angenehm. Noah glaubte der Verheißung, als Gott ihn einen seltsamen Bau zu seltsamem Zweck herstellen hieß, und dieser Glaube war die Gerechtigkeit, in welcher er das Gericht bestand. Abram glaubte der Verheißung, daß er Ahnherr eines Geschlechts werden solle, in welchem das Menschengeschlecht gesegnet werden solle, und ging aus seinem Lande und seiner Freundschaft. Dieser „Glaube war dasjenige Verhalten, welches Gott von Abram forderte, um ihn dessen werth zu achten, was er ihm zudachte; indem er ihm nachmals that, wie er ihm verheißen hatte, gab er zu erkennen, daß er seinen Glauben für das seiner Verheißung entsprechende Verhalten geachtet hat." „Aber auch für das Geschlecht Abraham's, welches dem mit der Beschneidung beginnenden Gesetze unterstellt war, gab es keine andere Gerechtigkeit. Das Gesetz änderte daran Nichts, weil es nur zwischeneinkam zwischen die Verheißung und ihre Erfüllung, und nur alles Das gebot, wodurch das Gemeinleben dieses Volks dem Berufe entsprechen sollte, welchen es verheißungsweise empfangen hatte." Israel hatte an dieser Offenbarung einer gottgewollten Volkslebensordnung eine Bestätigung seines ihm durch die Verheißung an Abram gegebenen Berufs. Zur Gerechtigkeit des Israeliten gehörte nicht allein die Einhaltung der einzelnen Gebote, sondern auch eine Gesinnung, entspringend aus der Heilsgewißheit, welche Israels wesentlichstes Gut ist, und bestehend in der Liebe des Gottes, der Israel erwählt hat, einer Liebe Gottes also, welche Glauben an den Gott der Heilsgeschichte und an die Heilsthaten und Heilsverheißungen dieses Gottes zu ihrer Voraussetzung hat. Also auch Israel's Gerechtigkeit ist sein Glaube. Das zeigt sich an manchen Einzelheiten, z. B. am Pinehas Ps. 106, 30; vgl. 4 Mos. 25, 12. „Ob es von einem menschlichen Verhalten heißt, Gott habe es dem Menschen für Gerechtigkeit geachtet, oder es sei recht und gut gewesen in Gottes Augen, ist eins und dasselbe. Was ihm aber wohlgefällig ist, das belohnt er, wie den Glauben Abraham's, mit der Erfüllung der Verheißung, an welche er glaubte, so die That des Pinehas mit der Verheißung, welche sich ihm auch erfüllt hat." Ferner Habac. 2, 4: „Da ist אֱמוּנָה die Tugend Dessen, welcher fest und stetig an dem Verheißungsworte Gottes bleibt. Was ist dies aber anders, als Glaube?" Wenn das rechte Verhalten gegen Gott gleichwohl im A. T. selten oder nie als Glaube bezeichnet wird, so liegt dies daran, daß es da keinen Anlaß gab, es so zu benennen. (I. 583—597.)

„Anders im neuen Testamente. — Als nemlich die Erfüllung der a. t. Verheißung in einer Gestalt vorhanden war, und sich dargab, in

welcher sie der Verheißung nicht handgreiflich, sondern nur dem wahrhaftigen Heilsverlangen erkennbar entsprach; da kam es darauf an, sich diese Erfüllung der Verheißung, diese Befriedigung des Heilsbedürfnisses für Das gelten zu lassen, was sie war, und in der offenbaren Heiligkeit Jesu den Beweis seiner verborgenen Herrlichkeit, in der Vergebung der Sünden, welche er darreichte, das Unterpfand für die Erlösung aus dem Uebel, welche er zusagte, zu erkennen, also mit einem Worte, an Jesum zu glauben. Nun mußte das Verhalten zu Gott, weil es ein Verhalten gegen den Menschen Jesus war, mit einem Namen bezeichnet werden, welcher diejenige Anerkenntniß der Heilsoffenbarung ausdrückte, deren Bezeichnung im A. T. der Name Jehovah unnöthig machte. Dort war durch den Gegenstand des Verhaltens entweder schon die Eigenthümlichkeit desselben im Unterschiede von dem Verhältnisse zu andern Göttern gegeben, oder es wurde das Verhalten, welches sich Gotte gegenüber selbstverständlich gebührt, im Gegensatze zu Solchen, welche dasselbe verabsäumten, nur ausdrücklich benannt. Wo dagegen Jesus Gegenstand des Verhaltens, da ist er dies weder im Unterschiede von Anderen, welche anderweitig Gegenstände desselben Verhaltens sind; noch ist mit seinem, eines Menschen Namen sofort gesagt, was für ein Verhalten zu ihm sich gebühre, sondern die Eigenthümlichkeit desselben, daß es Glauben ist, muß in der Bezeichnung eigens ausgeprägt werden. Bußfertigen Glauben fordert die Verkündigung des Johannes, daß das Himmelreich nahe sei, fordert die Selbstbezeugung Jesu, daß er gekommen, die Liebe Gottes gegen die sündige Welt auszurichten, fordert endlich die Botschaft seiner Jünger, daß der Gekreuzigte von Gott auferweckt und zu Gott erhöht worden. Deshalb ist die Bezeichnung des rechten Verhaltens zu Gott, nun dasselbe Verhalten zu Jesus ist, *πιστεύειν*, *πίστις*, nemlich Glaube an Jesum, daß er der Sohn Gottes, und zu Gott als dem Vater Jesu Christi und in ihm unserm Vater." „Es gab einen Glauben an Jesum, welcher sich darauf beschränkte, daß er dies und das vermöge; in solchem Glauben kamen der Hülfsbedürftigen viele zu ihm und empfingen die Hülfe, welche sie begehrten." Auch auf einen solchen Glauben hin ertheilt der Herr z. B. Matth. 9, 1 ff. die Vergebung der Sünden in Bezug auf ein einzelnes Uebel, so daß diese einzelne Folge der Sünde aufgehoben wird, um den davon Heimgesuchten zur Buße zu führen. Umgekehrt waren dem Weibe Luc. 7, 36 ff. die Sünden bereits vergeben, ehe Jesus ihr zusicherte, daß sie ihr vergeben seien. Nicht durch ihr vielmehr aus dem Glauben fließendes Liebesverhalten hat sie sich Sündenvergebung erworben, sondern „sie hat sich wie von ihrer Sünde so auch davon überführen lassen, daß Jesus gekommen ist, die Welt und also auch sie von Sünde zu erlösen, und damit hat sie dem Willen Gottes an sie entsprochen, und ist

in Gottes Urtheil der Schuld ihrer Sünde ledig geworden. Als sie nun vermöge ihres Glaubens voll schmerzlicher Reue um ihre Sünde, aber auch voll demüthiger Liebe gegen den Sünderheiland zu Jesus kam, ward ihr für ihr Liebesverhalten gegen ihn der süße Lohn, aus seinem Munde zu vernehmen, daß die Bitte ihres bußfertigen Glaubens erhört sei. Seine Sündenvergebung war die Verkündigung der ihrem Glauben zu Theil gewordenen göttlichen Sündenvergebung." (I. 597—605.)

Die Synoptiker reden nur gelegentlich von dem rechtfertigenden Glauben, denn sie wollen nicht lehren, welches das rechte Verhalten gegen Jesum sei. Aber Johannes will gerade dies lehren, und zwar daß „es darin bestehe, an Jesum zu glauben, und zwar auf's Wort zu glauben, ohne daß man Dessen, was geglaubt sein will, durch Schauen gewiß zu sein verlangt," denn es war der Irrthum aufgekommen, „als gelte es nicht, zu glauben, das man nicht sieht, sondern ein Erkennen zu gewinnen, welches wesentlich ein Schauen wäre." Paulus aber lehrt, daß Gott sich am Glauben, aber nur am Glauben genügen lasse, denn ihm stand der Wahn gegenüber, als ob es zur Gerechtigkeit neben dem Glauben noch eines anderen Thuns bedürfe. Nicht daß erst Paulus die Unmöglichkeit der Gesetzerfüllung erkannt hätte. Diese „war überall erkannt, wo eine Gnadenthat Gottes verkündigt wurde, deren Anerkenntniß Sündenvergebung zum Lohne haben sollte. Schon die Taufe des Johannes war eine solche Gnadenthat, und seine Predigt von ihr eine solche Verkündigung." Denn die Taufe Johannis gewährte Sündenvergebung. „Sie selbst, diese nach Sinnesumwandlung benannte, also an dieser ihre wesentliche Bestimmtheit habende Taufe sollte zur Sündenvergebung gereichen, indem sie Den, welcher sich durch ihre Darbietung zu dem ihr entsprechenden Sinne der Sündenerkenntniß und des Glaubens an die nahe Offenbarung des Himmelreichs bringen ließ, der Vergebung seiner ihn vom Himmelreiche ausschließenden Sünde versicherte. Es sollte also Niemand meinen, durch Gesetzeserfüllung gerecht zu sein oder gerecht werden zu können." Dem entsprechend bezeugt Paulus Apost. 13, 38 ff. den Juden, „durch Jesum geschehe es, daß ihnen Sündenvergebung verkündigt werde, vermöge Dessen, was er uns sei, werde Jeder, der da glaube, von allem Dem gerecht, davon sie durch das Gesetz Mose's nicht haben gerecht werden können." „Daß Jesus die Erfüllung der Verheißung ist, und daß es keinen anderen Weg giebt und keines anderen daneben bedarf, um in Gottes Augen gerecht zu werden, als von dem Gotte, welcher Jesum gesendet hat, im Glauben an die geschehene Erfüllung der Verheißung seiner Sünde Vergebung zu erbitten, dies ist denn auch die — Lehre des Briefs an die Galater. Dem Paulus eigenthümlich, weil durch den besonderen Fall veranlaßt, ist nur die Ausführung, daß die außer-

israelitische Herkunft der galatischen Christen hierin keinen Unterschied macht." „Wie könnte," führt er aus, „dem Heiden, um gerecht zu werden, gesetzliches Thun, welches dem Juden geboten war, neben und außer dem Glauben noth thun, wenn der Jude selbst, welcher gerecht werden will, hiefür das gesetzliche Thun mit dem Glauben vertauscht? Nicht daß der Jude aufhören müßte, Gesetzliches zu thun; aber was er der Art fernerhin thut, ist nicht sein wesentliches Verhalten zu Gott, sondern nur volksthümliche Gestalt desselben." Es hat nicht die Folge des *δικαιοῦσθαι* für ihn. *Δικαιοῦσθαι* ist „als Einer zu stehen kommen, der im Rechte ist, das Rechte für sich hat." „Also ist gemeint, daß Niemand vermöge gesetzlichen Thuns dazu gelangt, Einer zu sein, welcher Das für sich hat, was ihm Rechtens ist, und da dies der Wille Gottes ist, wie er dem Menschen gilt, daß Niemand vermöge gesetzlichen Thuns als Einer, der Gottes Urtheil für sich hat, zu stehen kommt. Mit anderen Worten, der Apostel verneint, daß *διὰ νόμου δικαιοσύνη*, und zwar verneint er es in beiderlei Sinne, in welchem Einer *δίκαιος* heißen kann. Denn *δικαιοσύνη* kann eben so wohl den Stand, als den Zustand eines *δίκαιος* bedeuten, eben sowohl sein Verhältniß zu Gott, daß er dessen Urtheil für sich hat, als seine Beschaffenheit, daß er dem Willen Gottes entspricht." Im Briefe an die Philipper 3, 2 ff. führt er aus, wie „der Gesetzliche seine Gerechtigkeit auf dem Wege, welchen ihn die Forderung des Gesetzes lehrt, selbst erarbeitet, während der Gläubige diejenige nur hinnimmt, welche Gott ihm darreicht, ohne sie durch etwas Anderes sich anzueignen, als dadurch, daß er an Jesum Christum glaubt, von der in ihm ein für allemal hergestellten Gerechtigkeit der Menschheit für seine Person sich überführen läßt. Dieser Glaube ist dann die Voraussetzung, auf Grund welcher der Gläubige Christum erkennt und an sich erfährt, sowohl die Macht seiner Auferstehung, indem er an sich selbst inne wird, was der Auferstandene an ihm und durch ihn vermag, als auch die Gemeinschaft seiner Liebe, indem er wiederum an sich selbst inne wird, daß es gilt um seinetwillen zu leiden, wie er gelitten hat, wenn wir der Gemeinschaft seiner Herrlichkeit theilhaftig werden wollen." Endlich Röm. 3, 19—27 zeigt er, in Rückbeziehung auf 1, 17, wie die Offenbarung des Gesetzes keine andere Wirkung gehabt, als zur Erkenntniß der Sünde zu führen; wogegen dann aber diejenige Offenbarung, an welche zu glauben Christenthum ist, dazu dient, daß Gott nicht bloß selbst gerecht ist, sondern auch Den, welcher an sie glaubt, er sei Jude oder Heide, gerecht spricht. „*Δικαιοσύνη θεοῦ* nennt der Apostel 1, 17, was zu diesem Zwecke geoffenbart worden." „Es muß damit etwas gemeint sein, das zunächst Gottes selbst ist, wenn es auch dem Menschen dadurch zu eigen wird, daß Gott es ihm zu eigen giebt. In so weit hat Osiander Recht gehabt. Nun

bedeutet freilich der artikellose Ausdruck, ganz abgesehen von dem Zusammenhange, in welchem er hier vorkommt, nicht die wesentliche Gerechtigkeit Gottes und so Gott selbst, sondern Gerechtigkeit, wie sie Gottes ist. In diesem Zusammenhange aber muß er näher etwas bedeuten, das uns zu Theil wird, im Gegensatze zu einer ὀργὴ θεοῦ, die uns widerfährt. Denn da den Menschen um ihrer Ungerechtigkeit willen Gottes Zorn widerfährt, so muß die Gottesgerechtigkeit, von der es heißt, daß sie in der apostolischen Botschaft geoffenbart wird und damit diese Botschaft zu einer Gotteskraft macht, welche Jedem, der da glaubt, zum Heile verhilft, nothwendig an die Stelle der menschlichen Gerechtigkeit treten, und also den Menschen nicht bloß kund, sondern zu eigen werden." „Eine göttliche Gerechtigkeit ist gemeint; nur nicht eine Gerechtigkeit, welche Gottes Eigenschaft ist, sondern welche Gott hergestellt, verwirklicht hat; — eine Seitens Gottes vorhandene Gerechtigkeit ist zu verstehen, welche den Inhalt der apostolischen Verkündigung ausmacht und diese zu einer Gotteskraft macht, einem Jeden, der sie gläubig aufnimmt, zum Heile." „Also eine dem Menschen, wie er an sich selbst ist, verborgene, weil nicht Seitens der Menschen, sondern Seitens Gottes vorhandene Gerechtigkeit wird in der apostolischen Verkündigung geoffenbart, eben deshalb aber ἐκ πίστεως εἰς πίστιν," d. h. so daß „weder vor noch nach dem Empfange der Gottesgerechtigkeit etwas Anderes von uns gefordert ist als Glauben." „Auf die Aussage von 1, 17 kommt nun der Apostel 3, 21 zurück. Aber hier sagt er nicht aus, was da überall und fortwährend geschieht, wenn und wo die christliche Heilsverkündigung ergeht; sondern was in der Erscheinung Jesu Christi ein für alle Mal geschehen ist, bezeichnet er mit den Worten πεφανέρωται δικαιοσύνη θεοῦ." Von dieser durch den A. B. zuvor bezeugten Gottesgerechtigkeit sagt V. 22, daß sie „zu der auch in der Schrift zu findenden, aber nur gesetzlich verzeichneten in einem Gegensatze steht," indem sie eine Gerechtigkeit ist, „welche zunächst Gottes ist und nicht des Menschen, und welche eben deswegen, weil sie dies ist, mittelst Glauben an Den, in dessen Person sie vorhanden ist, alle Diejenigen überkommt, die da glauben." So werden sie denn δικαιούμενοι, und V. 24 sagt, wie dies geschieht. „Es geschieht erstlich geschenkweise, so daß es der Mensch nicht beschafft, sondern nur an sich erfährt; zweitens auf dem Gnadenwege, so daß Gott nicht durch den Menschen dazu bestimmt wird, sondern sich selbst dazu bestimmt; drittens mittelst der Erlösung, welche in Christo Jesu gegeben, in dessen Person sie ein für alle Mal vorhanden ist, so daß sie also nicht Jeder einzeln für sich bewirken muß. Auch hier ist δικαιοῦσθαι neutral gemeint, nicht rein passivisch, indem es nicht heißen kann, mittelst der in Jesu vorhandenen Erlösung werden wir gerecht gesprochen. Aber im Gegensatze zu Dem, was mit der

Gesetzesoffenbarung bezweckt ist, ἵνα ὑπόδικος γένηται πᾶς ὁ κόσμος τῷ θεῷ, handelt es sich für uns, die wir gesündigt haben und in Folge dessen ohne die Herrlichkeit vor unserem Schöpfer stehen, die wir sonst als seine Geschöpfe haben würden, um ein Gerechtwerden nicht im Sinne des Verhaltens, sondern des Verhältnisses zu ihm, daß wir sein Urtheil für uns haben. Hiefür hat nun, nachdem Seitens Gottes eine Gerechtigkeit vorhanden ist, die uns zu Theil werden soll, nemlich die in Jesu Person ein für alle Mal verwirklichte Gerechtigkeit, unserer Seits nichts Anderes zu geschehen, als daß wir uns Dessen gewiß machen lassen. — Mittelst Glaubens werden wir gerecht, indem die an und für sich vorhandene Gerechtigkeit, die δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ in Folge und mittelst dessen, daß wir uns ihrer gewiß machen lassen, die unsere wird als ἡ ἐκ θεοῦ oder ἡ διὰ πίστεως Χριστοῦ δικαιοσύνη." „So ist denn auch zwischen dieser Gottesgerechtigkeit und zwischen derjenigen Gerechtigkeit Gottes, von welcher der Apostel sagt, daß, um sie zu erzeigen, Gott den in der Person Jesu erschienenen Heiland mit seinem Blute unsere Sünde habe sühnen lassen, kein so großer und befremdlicher Unterschied, wie wenn man unter der ersteren das Verhältniß des Rechtseins versteht, in welches der Mensch durch Gott gesetzt wird. Denn nun ist Beides etwas, das auf Seiten Gottes statthat, das Eine Gottes Eigenschaft, das Andere sein Werk, in welchem er diese seine Eigenschaft in einer Weise bethätigt hat, welche uns zur Gerechtigkeit verhilft, indem es nur des Glaubens an die von ihm verwirklichte Gerechtigkeit der Menschheit bedarf, um in seinen Augen gerecht zu sein, sein Urtheil für sich zu haben." Mit dieser paulinischen Lehre von der Glaubensgerechtigkeit stimmen auch der Verf. des Hebräerbriefs und Jacobus überein. (I. 605—649.)

Aber man hat beanstandet, „daß ich vom Glauben sage, er sei unsere Gerechtigkeit, während er doch nur das Werkzeug sei, mit dem wir die Gerechtigkeit Christi ergreifen." Auch hierauf ist die Antwort schon gegeben. Beides schließt sich nicht aus. „Ist der Glaube einerseits die durch Gottes Wort gewirkte Gewißheit seines sich vollbringenden oder in Jesu Christo wesentlich vollbrachten Heilsrathschlusses, also die Gewißheit, daß Jehovah, wie es im A. T., daß Christus Jesus, wie es im neuen heißt, unsere Gerechtigkeit ist; so bleibt darum nicht minder bestehen, daß es dasjenige Verhalten ist, welches Gott von uns fordert, ohne daß wir wegen dieses Verhaltens, welches ja selbst nur durch die Verkündigung des Heils gewirkt ist, einen Anspruch auf das gottgeschaffene Heil haben. In beiderlei Beziehung gilt mit verschiedenem Sinne ἐκ πίστεως δικαιούμεθα: dort in dem Sinne, daß Gott nicht durch unser, der Einzelnen Verhalten sich bestimmen läßt, uns für gerecht zu achten, sondern die ohne unser Zuthun

von ihm selbst in Christo hergestellte Gerechtigkeit der Menschheit für die unsere achtet, wenn wir uns ihrer, daß sie uns gilt, gewiß machen lassen; hier in dem Sinne, daß das Rechtverhalten, welches Gott von uns fordert, eben dieser Glaube ist, aber wahrhaftiger Glaube, ein ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ." „Legt man den Nachdruck darauf, daß der Glaube nur Hinnahme Dessen ist, was Gott giebt, so ist mit der Glaubensgerechtigkeit ein Stand der Gerechtigkeit gemeint, dessen theilhaft zu sein es nur dieses Glaubens bedarf. Legt man ihn aber darauf, daß er das Verhalten ist, ohne das man Gott nicht gefallen kann, so ist ein Stand der Gerechtigkeit gemeint, dessen nur theilhaft wird, der wirklich glaubt." „Einigen wird sich Beides darin, daß Gott durch sein Wort, welches die ohne menschliches Zuthun hergestellte Gerechtigkeit der sündigen Menschheit zum Inhalte hat, ein dem entsprechendes Verhalten wirkt, welches lediglich darin besteht, daß wir als diese Menschen uns dies Wort gesagt sein lassen, welches aber eben hiemit das Rechtverhalten ist, das Gott von dem sündigen Menschen fordert. So meine ich schriftgemäß zu lehren, wenn ich den Glauben an das Wort, welches Gottes nunmehriges Verhältniß zur sündigen Menschheit zum Inhalt hat, des sündigen Menschen Gerechtigkeit oder, was dasselbe ist, den von ihm erforderten Gehorsam nenne." (I. 649—651.)

Wir können nicht finden, daß die Begriffe v. H.'s vom ordo salutis durch diese seine weiteren Ausführungen richtiger gestellt würden. Im Gegentheil, was v. H. hier darüber beibringt, wie sich der Glaube als Glaube an Jesum bestimmt, das zeigt erst recht deutlich, wie weit seine Anschauungen hier von denen der Kirche abweichen. Man muß, um hier seine Ausführungen ganz zu verstehen, Dasjenige anticipiren, was er erst im zweiten Bande des Schriftbeweises über das Leben und das Werk Jesu ausführlicher lehrt. Es kommt da namentlich auf zwei ihm eigenthümliche Lehren an. Erstens kennt v. H. ein Werk Christi gar nicht: was Christus uns ist, das ist er uns nicht sowohl dadurch, daß er Dies oder Jenes gethan und ins Werk gerichtet hat, sondern dadurch, daß er seiner Person nach Dieser war und ist. Dies gilt namentlich auch von der Sündenvergebung. Die Sündenvergebung ist überhaupt nicht durch irgend ein Werk oder Thun erwirkt, hergestellt worden. Vielmehr ist dieselbe vor aller Zeit im Willen Gottes fertig; alle auf die Sündenvergebung bezüglichen geschichtlich eintretenden

Gottesthaten dienen nicht dazu, die Sündenvergebung erst zu erwirken und herzustellen, sondern nur die bereits fertige zu manifestiren, den Menschen bekannt zu geben. Auch insbesondere das Leiden und der Tod Jesu haben die Sündenvergebung nicht erst erworben und hergestellt, als welche vielmehr bereits vorher fertig und da war: „Denn wenn Gott seinen Gesalbten giebt, also das vollkommene Heil schenkt, so hat er ja die Sünde vergeben. Die Verwirklichung der Gnaden Davids, das heißt, der neuen, bleibenden Gemeinschaft Gottes mit Israel und der Menschheit überhaupt ist Bethätigung einer gnädigen Gesinnung, welche ohne Sündenvergebung nicht statthaben könnte. Und wenn es anderwärts heißt, kraft des Todes Christi seien die Sünden vergeben, so ist dies nur scheinbar eine Umkehrung dieses Verhältnisses, indem sich ja in dem Leiden und Sterben Jesu derselbe sündenvergebende Heilswille Gottes nur vollzieht, vermöge dessen er diesen Heiland gegeben hat. Die Selbopferung Jesu gereicht der Sündenvergebung, ohne welche die Gnade seiner Sendung nicht hätte geschehen können, zu ihrer selbst wirksamen Begründung und thatsächlichen Rechtfertigung" (II. 320). Vielmehr besteht die Bedeutung, welche Christus für uns hat, darin, daß er seiner Person nach der Mensch Gottes, der Mensch, wie Gott ihn haben will, ist. In so fern er dies ist und sich als solchen Menschen Gottes absolut, bis in den Tod hinein bewährt hat, ist in ihm die Gerechtigkeit der Menschheit ein für alle Mal hergestellt. Wir aber müssen uns nun hiervon „überführen", müssen es uns „gesagt sein lassen", daß in Christo die Gerechtigkeit der Menschheit ein für alle Mal hergestellt, daß er der Anfänger einer neuen gerechten Menschheit der Vollendung ist; das ist denn unser Glaube. Und da nun Gott diesen Gottesmenschen Jesus aus Gnaden, und weil er von Ewigkeit her (I. 232) Sünde vergeben will, gegeben hat, also durch die Erscheinung Jesu seine Willigkeit zur Sündenvergebung manifestirt hat, so wird uns, wenn wir uns gesagt sein lassen, daß der

Herr Jesus wirklich solcher Anfänger einer neuen Menschheit ist, als Lohn dafür die Gewißheit unserer Sündenvergebung zu Theil, ja die Vergebung unserer Sünden selbst wird uns damit als Lohn beigelegt, denn wir thun ja damit Gottes Willen. Zweitens hegt v. H. die Meinung, daß, wenn Israel den Herrn aufgenommen und nicht verworfen hätte, diejenigen Dinge, welche wir nun erst am Ende der Tage als die Zeit der Vollendung erwarten, sogleich würden eingetreten sein. Und wäre es so gekommen, so würde es nicht sowohl des Glaubens unsererseits bedurft haben, sondern wir hätten dann geschaut, daß dieser Herr der Herrlichkeit wahrhaftig der Anfänger einer vollendeten Menschheit ist. Da nun aber Israel sich entzogen hat, so hat der Herr nicht sofort in der Herrlichkeit heraustreten können, sondern er hat vorerst selbst in der Knechtsgestalt das Heil predigen müssen, und muß es noch immerfort durch seine ebenfalls für jetzt nur in der Knechtsgestalt erscheinende Gemeinde in der Heidenwelt predigen lassen, bis endlich auch Israel bekehrt und willig wird, ihn aufzunehmen, daß er die Vollendung herbeiführe. Und in diesem Provisorium, in welchem wir jetzt leben, giebt es denn natürlich noch kein Schauen, sondern da kommt es auf das Glauben d. h. darauf an, daß wir selbst in dieser Knechtsgestalt des Herrn dessen verborgene Herrlichkeit, daß wir selbst in diesem leidenden Messias den Menschen Gottes anerkennen, der zum Anfänger einer neuen und ewigen Menschheit gesetzt ist. Inhalt und Wesen des Christenglaubens bestehen also nach v. H. darin: Gott, der von Ewigkeit her die Sünde vergeben hat, hat (nicht seinen Sohn, sondern) das in ihm seiende urbildliche Weltziel als den Menschen Gottes erscheinen lassen, um seinen Willen, die Sünde zu vergeben, zu verkündigen und dadurch zu verwirklichen, daß derselbe der Anfänger einer neuen Menschheit würde. Diese Verwirklichung ist aber durch den Unglauben Israels zu der Folge aufgehalten, daß sie erst durch die Predigt vorbereitet werden muß, weshalb denn auch der Herr zunächst in der Knechtsgestalt sein prophetisches

Amt ausgerichtet hat. Wir aber haben uns Solches gesagt sein zu lassen, haben den Herrn auch in der Knechtsgestalt als den Anfänger der neuen Menschheit anzuerkennen, haben uns Dessen gewiß machen zu lassen, daß Gott die Menschheit dereinst wieder herstellen wird durch diesen in der Knechtsgestalt Erschienenen. Dieser Glaube ist dermalen das Verhalten, welches Gott von dem Menschen fordert, um ihn Dessen werth zu achten, daß er ihm an dieser verheißenen Wiederherstellung Antheil gebe; dieser Glaube ist der dermalen von Gott geforderte Gehorsam. Wenn daher ein Mensch solch Verhalten erweist, solchen Gehorsam des Glaubens leistet, so wird solch Verhalten ihm zur Gerechtigkeit gerechnet, d. h. solch Verhalten des Menschen ist dann recht und gut in Gottes Augen. Was aber Gott wohlgefällig ist, das belohnt er. Wer also glaubt, der erhält von Gott zum Lohn die Vergebung seiner Sünden, und kommt so zu stehen, daß er Gottes Urtheil für sich hat und dem Willen Gottes entspricht.

Wir stellen Dem die kirchliche Anschauung gegenüber: Gott hat den Willen, die Sünde zu vergeben, in Ewigkeit; aber die Sünde wirkt Schuld, und die Schuld fordert Sühne: die durch die Sünde zwischen Gott und dem Menschen gerissene Kluft kann nur thathaft und mit dem Werk gefüllt werden. Daher sendet Gott, nachdem er die Frommen der Vorzeit mit der Verheißung getröstet, seinen Sohn in die Welt, damit derselbe an unserer Statt das von uns verletzte Gesetz vollbringe, an unserer Statt in seinem Leiden und Sterben die von uns verdiente Strafe trage, und damit Versöhnung und Sündenvergebung erwerbe und herstelle, auch uns dabei sage, daß und wie Solches unsertwegen geschehen sei. Wir aber haben solcher Gnadenbotschaft zu trauen, und solch Werk und Verdienst des Herrn Jesu als wahrhaftig auch an unserer Statt gethan, uns anzueignen. Wer so glaubt, dem vergiebt Gott nicht um seines eignen Verhaltens willen, sondern um des ihn bedeckenden stellvertretenden Verdienstes Jesu willen, und nicht zur Belohnung, sondern aus

Barmherzigkeit und Gnaden seine Sünde, und läßt ihn, obgleich er nicht gerecht ist, für rechtfertig gelten, indem er ihm nicht seine Sünde, sondern Jesu Verdienst und Gerechtigkeit anrechnet, nimmt ihn darum auch als einen Versöhnteh wieder in seine Gnade auf, und hat ihn lieb in dem Geliebten; so daß ein solcher Mensch, weil und nachdem es wieder zu Gott in ein solches Verhältniß gesetzt ist, von da an sich auch durch die ihm wieder geöffnete Gnadenmittheilung Gottes besser und heiliger verhalten kann, und zugleich hoffen darf, wenn der Herr nach seiner Verheißung wiederkommen und die Gläubigen auch vollenden wird, an dem Allen Theil zu gewinnen. So hangen die Sachen in der kirchlichen Anschauung zusammen.

Vergleichen wir nun beide Anschauungen, so liegt auf der Hand, daß v. H. von der seinigen aus sich zum großen Theil Das aneignen kann, was die Kirche nach der Schrift vom Glauben aussagt. So z. B. werden wir auch nach ihm durch den Glauben allein gerecht, denn es bedarf auch nach seiner Anschauung nicht außer und neben dem Glauben noch eines anderweiten Thuns unsererseits; es geschieht auch nach ihm aus lauter Gnaden, daß wir gerecht werden, denn wir haben ja Nichts dazu gethan, daß Gott das urbildliche Weltziel hat Mensch werden lassen. Ja, wenn die Bekenntnisse unserer Kirche zum Glauben die zwei Stücke der Buße und des Glaubens im engeren Sinne rechnen, so fehlt bei ihm auch die Buße nicht, denn nur Der wird sich gesagt sein lassen, daß die Menschheit durch Christum wiederhergestellt werden soll, der sich selbst als der Wiederherstellung bedürftig erkennt. Und wenn die alte Dogmatik dem Glauben die drei Stücke der notitia, des assensus und der fiducia giebt, so muß auch nach ihm der Mensch, daß Jesus die Menschheit wiederherstellen wird, hören, anerkennen, und sich gesagt sein lassen. Kurz, er kann's Alles in seiner Weise mit sagen; und wer mit Aufmerksamkeit seine eben referirten Deductionen verfolgt, Dem wird auch nicht entgehen, daß er geflissentlich alle Wendungen, in denen Schrift und Kirche

von dieser Materie reden, in seinen Gedankenkreis einzureihen versucht. Gleichwohl wird es auch dem blödesten Auge nicht entgehen können, daß alle diese Redewendungen und Bezeichnungen, in den Zusammenhang seiner Anschauungen eingereiht, etwas Anderes besagen und besagen müssen, als sie im Zusammenhange der kirchlichen Anschauungen besagen. Nach v. H. wie nach der Kirchenlehre ist der Glaube Das, wodurch der Mensch subjectiv an dem Heilsobject Antheil gewinnt. Nun aber ist dies Object des Glaubens ein ganz anderes bei v. H. als nach der Kirchenlehre. Nach der Kirchenlehre liegt ein von einem erschienenen Erlöser vollbrachtes Werk und erworbenes Verdienst, und eine dadurch hergestellte und erwirkte Gottesgnade und Vergebung vor, welches objective Gut Der, dem davon durch die Predigt gesagt wird, sich anzueignen hat. Nach v. H. ist von Dergleichen gar nicht die Rede, sondern es ist Einer erschienen, hat sich im Leben und Sterben als der Mensch Gottes bewährt, und gesagt, daß er der Anfänger einer neuen Menschheit sei und wiederkommen werde, um dieselbe schließlich herzustellen, welcher Hoffnung Der, dem sie verkündigt wird, sich soll gewiß machen lassen. Diese Verschiedenheit des Glaubensobjectes hat also nothwendig erstens zur Folge, daß Das, was die Kirche Glauben nennt, eine ganz andere Natur haben muß, als was v. H. Glauben nennt. Nach der Kirchenlehre ist der Glaube ein Ergreifen des Verdienstes Christi, ein Sich kleiden in dessen Gerechtigkeit, ein Sich das Werk Christi und die dadurch erworbene Sündenvergebung aneignen; so daß der Gläubige im Glauben als solchem wesentlich und ausschließlich receptiv ist. Von dem Allen ist natürlich bei v. H. nicht die Rede, weil es bei ihm Nichts anzueignen giebt; vielmehr ist ihm der Glaube das Anerkennen Christi als Das, was er ist, das Eingehen in die Wege, die Gott durch Christum mit der Menschheit geht, das Sich gesagt sein lassen der endlichen Vollendung der Menschheit in Christo, und sofern es dermalen Gottes Wille ist, daß der Mensch dies thue, die gehorsame

Erfüllung dieses Gotteswillens; so daß ihm der Gläubige im Glauben sich wesentlich activ, handelnd verhält. Wenn wir v. H.'s Begriff vom Glauben an den Bestimmungen der alten Dogmatik messen wollten, so könnten wir sagen: der Begriff v. H.'s und der Begriff der Kirche vom Glauben haben die Momente der notitia und des assensus mit einander gemein, aber von dem Moment der fiducia hat der Begriff v. H.'s vom Glauben nur das Moment des dem Worte Gottes Trauens, er läßt dagegen das wesentlichste Moment des Sich das Werk und Verdienst Christi aneignens weg, und hebt dagegen das Nebenmoment der Hoffnung auf die verheißne Vollendung einseitig hervor. Nothwendig muß nun aber der Glaube nach v. H.'s Begriffen andere Folgen haben, als nach den Begriffen der Kirche. Zwar daß dem Menschen, der glaubt, Sündenvergebung und Rechtfertigung zu Theil werde, sagen Beide. Aber nach Ansicht der Kirche eignet der Mensch sich durch den Glauben die von Christo durch sein Verhalten an des Menschen Statt verdiente Sündenvergebung an, und auf dies Verdienst Christi hin spricht Gott ihn frei; da ist also der Glaube bloß Hinnahme der Sündenvergebung, und die Rechtfertigung geschieht aus puren Gnaden. So kann aber v. H. nicht sagen, weil er keine durch Christi Werk erworbene Sündenvergebung und kein Aneignen derselben durch den Glauben kennt, sondern er muß nun das betonen, daß ihm der Glaube ein Verhalten, ein Thun, ein gehorsames Erfüllen des Willens Gottes ist, und muß die Sache so wenden: Was Gott jetzt, nachdem er das urbildliche Weltziel hat Mensch werden lassen, von dem sündigen Menschen verlangt, ist das, daß der Mensch glaube, in diesem Jesus werde die Menschheit wiederhergestellt werden. Dies sich gesagt sein lassen, ist der von Gott jetzt dem Menschen abgeforderte Gehorsam. Wer nun diesen Gehorsam übt, dessen Verhalten ist recht und gut in Gottes Augen, ist Gott wohlgefällig. Wer aber also Gott wohlgefällig ist, den belohnt er mit der Vergebung seiner Sünde und dem Antheil an der

verheißenen Wiederherstellung. Da ist also der Glaube nicht die Aneignung der von Christo verdienten Sündenvergebung, sondern Leistung des von Gott geforderten Gehorsams, ein Gott gefälliges Thun des Menschen; und die Vergebung der Sünde wird nicht von der Gnade Jesu, der sie erworben hat, entgegen genommen, sondern von dem Menschen durch Leistung des von Gott geforderten Gehorsams verdient, und dafür ihm als Lohn zugetheilt. Diese Vorstellung, daß der Glaube einen „Werth" habe und die Sündenvergebung sein „Lohn" sei, kehrt durch den ganzen Schriftbeweis hindurch immer wieder: der Glaube der Heiden hat gleichen „Werth" wie der Glaube der Juden, da Gott ihn gleichen „Lohns" würdigt (I. 308). Die Sündenvergebung ist der Lohn für die Anerkennung des göttlichen Wortes (I. 301. 602. 606. 657). Zum „Lohn der Frömmigkeit" Noah's verflucht Gott die Erde nicht wieder (I. 509. vgl. I. 660). Daß Christus uns mit dem heiligen Geist tauft, ist die „Belohnung unseres bußfertigen Glaubens" (III. 7. vgl. III. 148). Da kann denn freilich v. H. in eine ganze Reihe wichtiger Bestimmungen, welche die Kirchenlehre vom Glauben sorglich festhält, nicht eintreten. Nach der Kirchenlehre besteht die Rechtfertigung darin, daß Gott von dem Augenblick an, da der Mensch im Glauben Christi Verdienst ergreift, es so ansieht, als ob Alles, was Christus geleistet hat, von solchem Menschen geleistet wäre; bei v. H. dagegen leistet der Mensch selbst, und wird dafür belohnt. Nach der Kirchenlehre ist der Glaube nicht selbst ein sittliches Verhalten, sondern erzeugt erst sittliches Verhalten; nach v. H. dagegen ist der Glaube selbst sittliches Verhalten, und was v. H. am Schlusse des oben Mitgetheilten zur Ausgleichung dieser Differenz beibringt, ist leere Spitzfindigkeit. Nach der Kirchenlehre wirkt Gott den Glauben in uns, weil wir aus eigner Vernunft und Kraft weder zu dem Herrn Christo kommen, noch an ihn glauben können; nach v. H. können wir allerdings auch nicht zu Christo kommen, sondern er kommt zu uns, aber das Glauben ist unser Thun, denn wir bestimmen uns selbst.

Daß v. H. zu dieser Fassung des ordo salutis kommt, ist uns völlig begreiflich: sie schließt sich an seine Lehre von Sündenfall und Sünde genau und folgerichtig an, sowohl hinsichtlich Dessen, was sie setzt, als auch hinsichtlich Dessen, was sie zur Seite liegen läßt. Denn wenn man das nicht in Anschlag bringt, daß die Sünde Schuld zurückläßt, so braucht man allerdings kein Werk stellvertretender Genugthuung; und wenn die Sünde nicht mit der Feindschaft gegen Gott angehoben hat, sondern sich dazu erst in ihrer weiteren Entwickelung steigert, so braucht allerdings die Wiederherstellung nicht mit der Versühnung und Versöhnung anzufangen; sondern Gott braucht dann dem sündigen Menschen nur statt des falschen Gutes, das er sich in seiner Sünde erwählt hat, ein wahrhaftiges Gut, nemlich sich selbst in Christo vorzuhalten, und der sündige Mensch, der wohl eine sehr verderbte Natur, aber keinen bösen Willen, sondern seine formale Selbstbestimmbarkeit hat, wird, wenn er sich einiger Maaßen auf seinen Vortheil versteht, nicht säumen, sich zur Anerkennung dieses wahren Gutes statt jenes falschen selbst zu bestimmen; Gott aber wird, wenn so seiner auf das Maaß der gegebenen Zustände zurückgeführten Forderung von dem Menschen durch Selbstbestimmung zum Glauben an das wahre Gut genügt worden ist, nicht umhin können, solchem Menschen zum Lohn für sein rechtes und gutes Verhalten durch seine vorigen Sünden einen Strich zu machen. Es hängt Alles ganz hübsch und glatt zusammen. Aber die Lehre von Glauben und Rechtfertigung, welche Luther und jener Mönch in jener Zelle zusammen lernten, ist dies nicht. Um dieser Rechtfertigungslehre willen hätten unsere Väter nicht nöthig gehabt, von Rom auszugehen. Im Gegentheil, dieser Glaube, der in der Leistung von Gott geforderten Gehorsams, in Erweisung Gott gefälligen Verhaltens besteht, diese Sündenvergebung, welche als Lohn für den geleisteten Gehorsam des Glaubens zuerkannt wird, diese Rechtfertigung, nach welcher der Mensch auf Grund seines Gott gefälligen Verhaltens so zu stehen kommt, daß er Gottes Urtheil

für sich hat, würde den guten Vätern von Trident gar nicht so störend gewesen sein: sie hätten damit ihre ganze Satisfactionenlehre recht gut vereinbaren können. Ja, wir gestehen, wir würden im praktischen Interesse der katholischen Satisfactionenlehre vor der v. H.'schen Rechtfertigungslehre den Vorzug geben: wenn doch der Glaube als eine Gehorsamsleistung gelten und wirken soll, dann auch lieber gleich die Leistungen und werkhaften Uebungen hinnehmen, die doch noch Leistungen ähnlich sehen, als beim Glaubensgehorsam stehen bleiben, der eine Leistung sein soll und keine ist. Wir können uns daher dem Widerspruche, der bereits von anderer Seite her gegen diese Partie des v. H.'schen Systems erhoben, und trotz seiner Einreden bei Bestande geblieben ist, nur unsererseits anschließen, und sagen: Wie v. H. in den Lehren von Gott, Dreieinigkeit, Schöpfung der Welt, Engel und Menschen theosophirt, so pelagianisirt er in den Lehren von Sünde und Gnade, Beides aber, das Theosophiren in den theoretischen und das Pelagianisiren in den praktischen Dogmen, hängt laut der Kirchengeschichte naturgemäß immer zusammen, und faßt sich zusammen in dem Rückmarsch zum Rationalismus. Es ist nicht wohlgethan, der alten Wahrheit einen neuen Rock anzuziehen und ihr dabei die Glieder zu verrenken.

In den oben mitgetheilten Ausführungen v. H.'s liegt aber noch Eines oder das Andere eingeschlossen, was wir noch besonders beleuchten müssen. Nach ihm sind Heil und Sündenvergebung nicht erst durch Christum bewerkstelligt und erworben, sondern, von Ewigkeit nicht allein beschlossen, sondern fertig, werden sie von Christo nur in geschichtliche Wirklichkeit gesetzt. Diese ihre Verwirklichung in der Geschichte hat aber in Christo nur ihren Abschluß, nicht ihren Anfang; vielmehr vollzieht sie sich bereits in alle Dem, was der Erscheinung Jesu heilsgeschichtlich vorangeht. Alle die Gottesworte und Gottesthaten, welche nach gewöhnlicher Anschauung nur Weissagungen und Vorbereitungen auf das erst von Christo durch sein in der Zeit auszurichtendes

Werk herzustellende Heil sind, sind nach v. H. bereits successive Verwirklichungen des vor aller Zeit fertigen Heils. Daraus folgt denn von selbst, daß diese vor Christo hergehenden Gotteswortc und Gottesthaten an Denen, welchen sie zu Theil werden, ganz das Nemliche wirken, was an uns Christus wirkt: sie theilen eben so gut wie dieser die fertige Sündenvergebung mit. Es steht in dieser Beziehung ganz auf gleicher Linie, ob Gott die Erstgebornen mit Thierfellen kleidet, oder ob Christus für uns stirbt, ob Gott Noah eine Arche zu bauen befiehlt, oder ob Christus sich uns als den Anfänger einer wiederherzustellenden Menschheit verkündigt; denn wenn die Erstgeschaffenen sich bußfertigen Herzens die Felle umschürzten, und wenn Noah auf Gottes Wort die Arche baute, so ward ihnen als Lohn für solch Verhalten bußfertigen Glaubens die Sündenvergebung, die ja fertig und da war, eben so gut zu Theil, wie uns, die wir uns gesagt sein lassen, daß der Herr Jesus sich bis in den Tod als den Anfänger einer neuen Menschheit bewährt hat. Daß wir, die wir nach der Schrift ein in der Zeit durch den Sohn Gottes ausgerichtetes Versöhnungswerk zur Verwirklichung der Sündenvergebung nöthig achten, diese Ansicht nicht theilen, daß wir einen Unterschied zwischen der Sündenvergebung in Hoffnung, welche die Verheißung der künftig zu stiftenden Versöhnung den a. t. Frommen gab, und der Sündenvergebung, welche uns aus dem geflossenen Blute des Gotteslammes kommt, machen müssen — liegt auf der Hand. Aber v. H. hat diese Ansicht, und sie ergiebt denn mehr als eine für das „System" belangreiche Consequenz.

Erstens folgt daraus, daß sich bei v. H. der Unterschied zwischen Alttestamentlichem und Neutestamentlichem verwischt. Wie sehr dies der Fall ist, bezeugt uns der bereits bemerklich gemachte Umstand, daß v. H. vom Glauben, von der Rechtfertigung, von der Sündenvergebung, vom ganzen ordo salutis in seinem „System" handeln kann aus Anlaß der Bekleidung mit den Thierfellen, ehe er noch von der Erscheinung, der Person

und dem Werk Christi irgend ein Wort gesagt hat. Der ordo salutis für die noch unter dem Gesetz und der Verheißung Lebenden ist ihm eben kein anderer, als für die unter der Erfüllung Lebenden. Daraus erklärt sich uns denn auch die auffällige Erscheinung, daß er mit den alten Dogmatikern, mit denen er sonst gespannt genug steht, doch in der Gleichstellung der a. und n. t. Frommen, in der Nichtunterscheidung des Alt- und des Neu-Testamentlichen gern zusammentrifft. Man erinnere sich z. B., wie er laut Obigem und laut anderen Stellen des „Schriftbeweises" die Ansicht der alten Dogmatiker über die Taufe Johannis theilt. Indessen ist dies Zusammentreffen doch nur ein theilweises. Wir haben bereits gesehen, wie v. H. in seinem Begriffe vom christlichen Glauben das Moment des Trauens auf die Verheißung der schließlichen Vollendung einseitig betont, wie er den ganzen jetzigen Zustand des Reiches Gottes als ein durch den Ungehorsam Israels zwischengetretenes Provisorium ansieht, wie er demnach den Inhalt des christlichen Glaubens wesentlich als die Anerkennung des Herrn als des einstigen Wiederherstellers begreift. Offensichtlich wird damit der Glaube der Christen so gedacht, wie der der a. t. Frommen wirklich gewesen ist: es ist der Christenglaube danach wesentlich ein Verheißungsglaube, es ist nicht sowohl ein auf das „Es ist vollbracht" des Herrn zurücksehender, als vielmehr ein von der Knechtsgestalt des Herrn und seines dermaligen Reichsprovisorium ab auf die Herrlichkeit der Zukunft hinausblickender Glaube, es ist ein Glaube, wie ihn David und Jesaias gehabt haben. Das folgt natürlich, wenn man kein Werk Christi kennt. Aber es besagt nun auch nicht mehr und nicht minder, als daß v. H. die n. t. Frommen und das Neutestamentliche, so weit es bis jetzt zur Erscheinung gekommen ist, den a. t. Frommen und dem Alttestamentlichen gleich stellt. Daraus erklären sich nun auch die Beschreibungen, welche v. H. vom Glauben giebt. Daß derselbe ein Sich gesagt sein lassen, ein Anerkennen, ein Sich gewiß machen lassen, ein Sich auf's Wort verlassen, selbst

daß er ein Verhalten sein, und daß er Vergebung der Sünden zum „Lohn" empfangen soll, das Alles kann von dem „Glauben" der a. t. Frommen, von dem Verhalten auf dem Standpunkte der Verheißung und des Gesetzes mit einer gewissen Wahrheit gesagt werden, während es auf den Glauben der n. t. Frommen nicht paßt. Weshalb denn aber auch die Schrift das Verhalten der a. t. Frommen nie „Glauben" nennt, was v. H. hätte beachten sollen, statt Scheingründe dafür aufzusuchen. Ganz entgegengesetzt verfahren nun aber die alten Dogmatiker: sie tragen umgekehrt das Neutestamentliche in das A. T. zurück, sie messen den a. t. Frommen dieselben Gedanken und Empfindungen wie dem Petrus und Paulus bei, sie finden in den Worten der Propheten dieselbe Inhaltsfülle, wie in denen der Apostel. Also: Nichtunterscheidung des Alt- und Neu-Testamentlichen ist Beiden gemeinsam; aber die alten Dogmatiker tragen das Neutestamentliche in das A. T. zurück, während v. H. das Alttestamentliche ins N. T. herüberträgt; und so ist schließlich v. H. eben so ungeschichtlich wie die alten Dogmatiker, nur in umgekehrter, die Fülle des Evangelium beeinträchtigender Weise.

Darin liegt aber gleich noch ein Zweites. Nach v. H. wird uns, wenn wir der in Christo uns zu Theil gewordenen Gottesoffenbarung glauben, als Lohn dafür die Vergebung der Sünden und was daraus folgt, das neue Leben mit seinen Früchten zu Theil. Dem ganz parallel ward nach v. H. dem Noah, als er dem Befehle Gottes, eine Arche zu bauen, gläubig gehorchte, als Lohn dafür das zu Theil, daß er, wie ihm verheißen war, aus der Fluth errettet ward; dem Abraham aber ward, als er in gläubigem Gehorsam das ihn zum Stammvater eines Volkes setzende und seine Auswanderung fordernde Gotteswort aufnahm, als Lohn dafür die Erfüllung dieser Verheißung zu Theil; und so geht es fort. Immer durch die ganze Geschichte der Offenbarung hindurch geht jeder neuen Offenbarungsthat ein dieselbe ankündigendes, an betreffende Personen

gerichtetes Gotteswort voran, und wenn selbige Personen sich solch Wort gesagt sein lassen, so geht ihnen zum Lohn hiefür jene angekündigte Gottesthat in Erfüllung; gerade wie uns die Predigt von dem in Christo erschienenen Wiederhersteller der Menschheit zukommt, und wenn wir uns dieselbe gesagt sein lassen, als Lohn dafür die Vergebung der Sünden und das neue Leben mit seinen Früchten zu Theil wird. Damit ist denn nichts Anderes als das gesagt, daß die Geschichte der Heilsoffenbarung ganz denselben Gesetzen gefolgt sei, welchen jetzt die Entwickelung christlichen und kirchlichen Lebens folgt. Der Unterschied zwischen der Zeit der Offenbarung und des Wunders, und der Zeit der Kirche und der Geschichte wird damit vollständig aufgehoben; und das Heil ist gerade in derselben Weise den Menschen offenbart worden, wie es jetzt von den Menschen angeeignet wird. Wie gründlich dieser Irrthum ist, zeigen uns zwei von v. H. selbst sofort daraus gezogene Consequenzen.

Die erste betrifft die Personen, an welche die nach v. H.'s Ansicht jede Offenbarungsthat voraus ankündigenden Gottesworte ergehen, z. B. die Erstgeschaffenen, Noah, Abram, Moses, David u. s. w. u. s. w. Wenn nemlich, wie v. H. behauptet, die voraus angekündigten Offenbarungsthaten in Erfüllung gehen zur Belohnung des Glaubens, welchen diese Personen der Vorausverkündigung schenken, so haben natürlich diese Personen es mit ihrem Glauben oder Unglauben in der Hand, ob die Offenbarungsthaten kommen sollen oder nicht. Daß v. H. diese Consequenz wirklich zieht, haben uns schon mehrfache schlagende Beispiele gezeigt. Wir haben gehört, daß, wenn die Erstgeschaffenen das Protevangelium nicht gläubig aufgenommen hätten, die Menschen nicht am Leben geblieben sein, keine Geschichte gehabt haben würden; daß die Rettung des Menschengeschlechts aus der Fluth der Lohn für den Gehorsam Noah's, daß die Erwählung Israels der Lohn für den Gehorsam Abraham's ist; daß Maria durch ihren gegenüber der Engelverkündigung bewiesenen Gehorsam eine ähnliche Stellung zum Heil wie Eva durch

ihre Lüsternheit zum sündlichen Verderben der Menschheit einnimmt. Das grandioseste Beispiel aber ist immer das, daß Israel's Unglaube nach v. H.'s Ansicht auf Jahrtausende hinaus das Heilswerk des Herrn in einen andern als den beabsichtigten Gang bringt. v. Hofmann kann bis zu der Aeußerung vorschreiten, daß „Jesus seines Volkes Heiland nicht geworden ist" (II. 183). Jesus ist nicht Israel's Heiland, wenn Israel ihn nicht dafür gelten läßt! Gott kann eben ohne der Menschen Glauben und Frömmigkeit Nichts machen; und der Menschen Glaube oder Unglaube nützt und schadet nicht etwa bloß ihnen selbst für ihre Seele, sondern bedingt objectiv Gottes Offenbarungswege.

v. Hofmann spricht sich darüber auch noch eigends aus. Wir haben bereits bemerkt, daß er am Schlusse dieses Lehrstücks noch einen Abriß der Heilsgeschichte vom Protevangelium bis zur Erscheinung Christi giebt. Was darüber im „Schriftbeweise" vorkommt, verträgt keinen Auszug, aber der 4te bis 11te Lehrsatz in dem oben (S. 533. 534) von uns mitgetheilten 4ten Lehrstücke des Lehrganzen können als solcher Auszug dienen, und der geneigte Leser wolle daher sich diese Lehrsätze hier ansehen. Er mag dann erst seine Freude oder seinen Aerger daran haben, wie da v. H. zu Ehren der „Wissenschaft" aus dem dermaligen Thatbestande seines Christenthums, ganz abgesehen von der Schrift, die ganze alttestamentliche Geschichte bis in ihre Einzelheiten nach rückwärts herausfolgert, daß sie nur so und nicht anders habe verlaufen können. Doch interessirt uns hier ein anderer Punkt. Dieser Abriß der a. t. Geschichte hat nemlich zugleich die Absicht, hervorzuheben, daß sie sich aus der Selbstbethätigung Gottes einerseits und dem Glaubensgehorsam der betreffenden Menschen andererseits zusammen webt. Wenn Gott, sagt v. H., den Menschen in der Weise, wie er es laut Obigem den Erstgeschaffenen gethan hat, sich mit Heilserweisung bezeugt, diese Menschen aber Solches gläubig aufnehmen, und dadurch vor Gott gerecht werden, so gewinnt er

dadurch die weitere Möglichkeit, diese Gerechten nun auch zu Mittlern seiner Heilserweisung an den übrigen Menschen zu machen. Der gerechte Abel wird dem Kain ein Zeuge der Gerechtigkeit; die Sethiten predigen den Namen des Herrn; Noah gehorsamt, und wird dadurch zum Prediger des Gerichts, der Buße und des Heils. Gideon, David, Esra, sie alle „sind Mittler des Werkes Gottes an seinem Volke, und werden Denen, welche durch ihren Dienst das Zeugniß Gottes empfangen, entweder ein Geruch des Lebens zum Leben oder des Todes zum Tode"; bis der schließliche Mittler kommt. Es hat aber nicht bei der Mittlerschaft einzelner Gerechten sein Bewenden gehabt, sondern Gott hat ein eignes Gemeinwesen für solche Vermittelung seiner Heilswirkung geschaffen. Und da geht es denn denselben Gang: durch Gottes That und Noah's Gehorsam geht das Menschenleben aus der Form der Familie in die des Völkerthums über; durch Gottes That und Abram's Glaubensgehorsam nahm die zum Heilsvolke bestimmte Familie ihren Anfang; durch eine Reihe von Gottesthaten wird diese Familie zum Volk, aber so, daß jeder bezüglichen That Gottes immer durch Mosis amtliche Vermittelung das Wort göttlicher Selbstbezeugung voraus ging, welches Glauben forderte, so daß die That als des Glaubens Belohnung erschien; und so fort.

Es wird nicht klar, wie sich v. H. das Thun Gottes denkt, durch welches die glaubensgerechten Menschen zu solchen „Mittlern" gemacht wurden. Er sagt davon nur (I. 42. 651), daß der Geist Gottes diese Wirkung, und zwar auf das Naturleben dieser Gerechten ausgeübt, durch diese Wirkung den die Gerechten hinsichtlich ihres Naturlebens knechtenden Argen übermocht, und so diese Gerechten mit ihrer von dem Argen abhängigen Natur in die Gemeinschaft seiner Selbstbethätigung an den Menschen genommen habe. Worin diese Wirkung des Geistes Gottes bestanden, erklärt v. H. nicht weiter, sondern meint, das ergebe sich von selbst aus Dem, was er vorher von dem Unterschiede des Person- und Naturlebens im Menschen und von

dem verschiedenen Verhältnisse beider zum Geiste Gottes gesagt habe. Von daher wissen wir nun freilich, daß nach v. H. der Geist Gottes, durch die Engel wirkend, dem Naturleben des Menschen innewaltet. Wir wissen auch andererseits, daß die Menschen in Folge der Uebertretung Adam's in ihrem Naturleben dermaßen unter des Teufels Botmäßigkeit sind, daß sie das Gute nicht thun können, selbst wenn sie es wollen. Hiernach wird es denn vielleicht so gemeint sein: Noah, Abram, David u. s. w. nahmen die an sie gerichteten Gottesworte gläubig auf, und erhielten zum Lohn dafür von Gott Vergebung der Sünde, wurden Gerechte; als solche Gerechte wollten sie nun ihrem Personleben nach gern wie überhaupt das Gute thun, so insbesondere zu der Ausrichtung des speciellen an sie ergangenen Gotteswortes förderlich werden durch Predigen und Zeugen und dergleichen, aber sie konnten nicht wegen ihrer von dem Argen abhängigen Natur; daher geschah nun auf ihr Naturleben durch den demselben bestimmend innewaltenden Geist Gottes zwingende Wirkung, welche die Macht des Argen paralysirte, und sie in den Stand setzte, mit Wort und That zu zeugen. Mögen wir aber auch hiermit den Sinn dieser theosophischen Combinationen v. H.'s getroffen haben oder nicht, so ist so viel gewiß, daß sich diese Wirkung Gottes nach v. H. nur darauf beschränkte, den Gerechten die Kraft und die Möglichkeit zum Handeln nach außen darzureichen, und sich nicht darauf erstreckte, ihren Willen zu dem Ende zu bewegen und ihnen das nöthige Wissen um die göttlichen Dinge und Absichten zu dem Ende darzureichen, daß sie Gott als Mittler im Offenbarungswerke dienen konnten. Denn Letzteres hätte nur durch eine Wirkung auf das Personleben dieser Menschen geschehen können; v. Hofmann aber beschränkt ja diese die „Mittler" des Offenbarungswerks befähigende Geisteswirkung ausdrücklich auf das Naturleben. Mithin wird, was die Schrift und die Kirche das von dem heiligen Geiste Getriebenwerden, das Inspirirtsein der heiligen Männer Gottes nennen, auf ein Ermöglichen nach

der physischen Seite hin reducirt: der Geist Gottes ermöglichte ihnen zu predigen und zu zeugen, aber er gab ihnen nicht, was sie zu predigen und zu bezeugen hatten. Woher sie das nahmen, wie sie stofflich ausgerüstet wurden, das rechnet v. H. in ihre Bereitung durch den Geist Gottes nicht mit hinein, läßt sich überhaupt auf einen Nachweis davon nicht ein. Und doch wäre gerade Das, wie Gottes Wort an sie erging, wie Gottes Wille ihnen kund gethan ward, wie das Stoffliche für ihr Botenamt ihnen dargereicht ward, hier zur erörtern gewesen. Wie sie es, wenn sie es nur erst wußten und hatten, mit Wort und That bezeugen konnten, ist jedenfalls für Alle, die v. H.'s theosophische Ideen nicht theilen, erst das Zweite.

Wenn aber auch Das, was Gott thut, um die „Gerechten" zu Mittlern seines Offenbarungswerks zu machen, sehr ungenügend explicirt ist, so ist dagegen mit desto größerer Klarheit und Bestimmtheit Das betont, was nach v. H.'s Meinung diese Menschen selbst dabei ihrerseits zu thun haben. Dieselben müssen dem an sie ergangenen Gotteswort glauben; wenn sie das thun, werden sie Prediger, Zeugen, Mittler des Offenbarungswerks. Ja, nicht bloß ihr Predigen, sondern die ganze geschichtliche Ausführung des göttlichen Heilsplans ist, wie wir gesehen haben, von dem Glauben dieser Gerechten abhängig: wenn sie dem voraus verkündigenden Gotteswort glauben, so geht zur Belohnung ihres Glaubens die angekündigte Gottesthat in Erfüllung; glauben sie nicht, so geht sie nicht in Erfüllung, oder ihre Erfüllung wird wenigstens aufgehalten, modificirt; Gottes Thun einerseits und der Glaubensgehorsam dieser Gerechten andererseits sind durchweg die Factoren, aus welchen ausgesprochener Maaßen die Heilsgeschichte resultirt. Da läugnen wir nun nicht, daß Noah, Abram, David, Paulus geglaubt haben, auch nicht, daß ihnen für ihre Personen solcher Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet sei, auch nicht, daß sie aus Glauben gepredigt haben, auch nicht, daß sie ihre Freude (nicht ihren „Lohn") daran gehabt haben, wenn Gottes Wort sich erfüllte. Aber das

Alles ging ihre Person an, und ist von keinem Einfluß auf den objectiven Entwickelungsgang der Offenbarungsgeschichte. Hier eben liegt die Verwechslung Dessen, was der jetzigen Zeit der Aneignung des Heils, und Dessen, was der Zeit der Offenbarung desselben eignet. Jetzt allerdings ist es so, daß von dem fertig geoffenbarten und in der Welt vorhandenen Heil den Menschen nur so Viel im Leben zufällt, als sie davon durch ihren Glauben entgegen nehmen, daß, was sich im Menschenleben Gottgefälliges und Gottgewolltes verwirklicht, bedingt ist und sich bemißt von und nach dem Maaß des Glaubens, den die Menschen an das vorhandene Heil haben. Aber jetzt sind es eben auch nicht Offenbarungsthaten, die sich in der Welt verwirklichen sollen, sondern die geschehenen Offenbarungsthaten und vorhandenen Heilskräfte sollen im Menschenleben Frucht schaffen, und Frucht am Menschenleben wird nicht ohne Glauben. Anders dagegen in der Zeit, wo es nicht sowohl auf das Fruchtschaffen am Menschenleben als vielmehr darauf ankam, durch die Heilsoffenbarung erst Das herzustellen, was demnächst im Menschenleben Frucht schaffen sollte. Da konnte sich der Natur der Sache nach diese Offenbarung des Heils, diese Herstellung des fruchtschaffenden Lebens nicht abhängig machen von der bereits gewirkten Frucht; die Offenbarung, die den Glauben und durch den Glauben Leben erst schaffen sollte, konnte nicht wieder erst durch den Glauben der Menschen bedingt sein. Und daß sie dies auch nicht gewesen ist, beweisen Beispiele die Fülle: Bileam glaubt nicht, aber Gott redet dennoch offenbarend durch ihn, und was Gott durch ihn redet, trifft zu, obgleich er keinen zu belohnenden Glauben erweist; nicht weil Noah glaubt, wird er ein Prediger des Gerichts, sondern weil Gott ihm ein Wort des Gerichts zu predigen gegeben hat; die Zertrennung der Menschheit in Völker nach dem Thurmbau, in der doch v. H. ein heilsgeschichtliches Factum erkennt, geschieht ohne daß sie vorher Jemandem angekündigt, oder von Jemandem geglaubt wäre. Diese wenigen Beispiele, die sich ja leicht vermehren

ließen, heben die ganze Theorie v. H.'s aus den Angeln. Aber nicht bloß unwahr, sondern auch im höchsten Grade bedenklich ist diese Theorie. Jene Männer Gottes, die, unbeschadet ihrer persönlichen Heiligkeit, im Offenbarungswerke Nichts gewesen sind als Gottes Werkzeuge, werden darnach selbst Etwas: die Offenbarung wird zu einem Theil ihr Glaubenswerk. Sehr bezeichnend sagt daher auch v. H., nicht daß Gott diese Männer in den „Dienst" seines Offenbarungswerks, sondern daß er sie in die „Gemeinschaft" seiner Selbstbethätigung an den Menschen aufgenommen habe. Das Offenbarungswerk ist ein gemeinschaftliches Werk Gottes und der Gerechten unter den Menschen! Daß aber die Offenbarung nicht mehr Offenbarung ist, wenn sie nicht ganz und ausschließlich Gottes Werk ist, wenn die Thätigkeit der Menschen dabei nicht bloß eine formale Werkzeugschaft, sondern eine Gemeinschaft gewesen ist, — bedarf denn das noch ausführlicheren Nachweises? Die Offenbarung ist eine Geschichte, welche Gott in die Menschheit hinein wirkt, und darum ist nicht bloß der sich in dieser Geschichte explicirende Inhalt ein transcendenter, göttlicher, sondern auch das Werden dieser Geschichte, die Form ihrer Explication ist die des Eingreifens von Oben, des Hineinwirkens Gottes in die Welt, des Wunders. Der Rationalismus läugnete sowohl den transcendenten Inhalt, als auch die von Oben herab sich vollziehende wunderhafte Werdeform, und begriff die Offenbarung als ganz natürliche Geschichte. v. Hofmann läugnet den transcendenten Inhalt nicht, aber indem er die die Offenbarung empfangenden Menschen bei dem Werden derselben mitthätig macht, reißt er durch diesen eingeschobenen menschlichen Factor den göttlichen Faden der Hineintragung des Heils in die Welt fortwährend durch, und verwandelt die Offenbarungsgeschichte in einen Verlauf, in welchem nicht mehr Wunder, sondern eben so eine natürlich menschliche Entwickelung ist, wie in der derzeitigen Entwickelung der Kirche, wodurch denn nothwendig nach rückwärts auch der transcendente Inhalt der Offenbarungsgeschichte alterirt wird.

Dies nun aber, was wir hier als v. H.'s Lehre erkannt haben, war es, was wir in unserem ersten Artikel so ausdrückten, er mache den Menschen zum Coefficienten der Heilsoffenbarung, er lasse die Heilsgeschichte sich aus göttlichen und menschlichen Factoren zusammen weben. Und nun mögen unsere Leser selbst entscheiden, ob, was v. H. im 4ten Stück seiner Schutzschriften darauf erwiedert hat, unsere Bedenken gegen seine einschlagenden Aufstellungen irgendwie beseitigt oder auch nur trifft.

Die zweite Consequenz, welche sich aus der Nichtunterscheidung der Zeit der Offenbarung und der Zeit der Kirche ergiebt, betrifft die Dinge, welche die Geschichte der Offenbarung hervorbringt, also die Heilswahrheit, das geoffenbarte Heilswort, die heilige Schrift. Macht Gott mit den gerechten Menschen in Gemeinschaft die Geschichte der Offenbarung, so sind natürlich auch diese Ergebnisse gemeinschaftliche Producte Gottes und dieser Menschen, nicht von Gott den Menschen gegeben und von den Menschen bloß angenommen, sondern von Gott mit diesen Menschen in Form geschichtlicher Entwickelung producirt. Das ist die neue Lehre von der „Gottmenschlichkeit" der Offenbarung und der Schrift, die jetzt mit vollem Munde als der eigentliche Ausgangspunkt einer neuen Kirchenzeit verkündigt wird. Mit äußerster Vornehmheit blickt man auf die Offenbarungs- und Inspirationstheorie der Dogmatik des 17ten Jahrhunderts zurück als auf eine Bildung, welche sich gegen die fortgeschrittene Wissenschaft nicht habe halten können, aber indem man sich in Wahrheit nur mit einigen Auswüchsen dieser Theorie zu schaffen macht, gewahrt man nicht, daß man mit der neuen Lehre von der Gottmenschlichkeit der Offenbarung und der heiligen Schrift, die man angeblich gegen jene Theorie ins Feld führt, nicht bloß jene Theorie, sondern auch was die Kirche immer festgehalten hat und was jene Theorie nur vertheidigen wollte, den Glauben an die Inspiration der heiligen Schrift selbst zersetzt, die heilige Schrift auf gleiche Linie mit jedem jetzt

unter dem Beistande des heiligen Geistes geschriebenen Buche stellt, ihr keinen anderen Vorzug als den des früheren histori- schen Datums, als den der Quellenautorität für die damalige Zeit läßt, und so von selbst zu einer Behandlung der Schrift übergeht, welche sich von der rationalistischen nicht mehr wesent- lich unterscheidet. v. Hofmann kommt am Schlusse jenes Ab- risses der Heilsgeschichte vom Protevangelium bis zu der Er- scheinung Christi auch auf die heilige Schrift alten Testamentes zu sprechen, und wir werden unser eben ausgesprochenes Urtheil über seine Lehre von der Offenbarung und Inspiration, mit welcher er kennzeichnend genug im Heidelberger Lager den mei- sten Eingang gefunden hat, bestätigt finden, wenn wir uns an- sehen, was v. H. hier giebt, und dazu nehmen, was er III. 81—93 über das N. T. und sonst an zerstreuten Stellen Ein- schlagendes sagt.

Vom A. T. heißt es I. 670—678: „Wie der Geist Gottes in der auf Christum vorbildlichen Geschichte wirksam gewesen, so, also heilsge- schichtlicher Weise hat er auch ein entsprechendes Schriftdenkmal derselben hervorgebracht." Es entstand in der Zeit Esra's. Wie es entstand, sagt uns weder das A. noch das N. T., denn wenn es 2 Petr. 1, 21 von den a. t. Propheten heißt, daß sie kraft Wirkung des Geistes Gottes geredet haben, so ist das nicht einmal von allen Theilen des A. T., geschweige denn von der Zusammenfassung derselben zum Ganzen gesagt. Aber Jesus, wenn er sagen will, daß die Geschichte der Menschheit, daß die Geschichte Israel's auf ihn abgezielt habe, so sagt er, daß er die Erfüllung der Schrift sei, daß das Schriftganze von ihm zeuge; damit beweist er, daß er sie für das ent- sprechende Denkmal der auf ihn abzielenden Geschichte achtet. Dafür wird sie auch von den n. t. Schriftstellern geachtet. „Daß die a. t. Schrift in- spirirt ist, dessen gedenkt unser Lehrsatz (der 12te des 4ten Lehrstücks, s. oben S. 535) nur so, daß es von ihr heißt, sie sei eben so, wie die Vorbildlichkeit der Geschichte, deren Denkmal sie ist, ein Werk des Geistes Gottes. Denn wir haben anderwärts dargethan, daß Alles, was zur Fortführung der heiligen Geschichte dient, kraft einer Wirkung des in ihr waltenden Geistes geschieht, welcher hiefür dem Menschen in der Weise, wie es für den jedes- maligen Zweck solcher Wirkung erforderlich ist, hinsichtlich seines Natur- lebens bestimmend innewaltet. Die n. t. Schrift bezeugt uns, daß wir hiemit die Hervorbringung und Herstellung der a. t. richtig aussagen, denn

nur eben so, wie es von wunderbaren Heilungen oder anderen dem Gemeinwesen Gottes dienenden Machtwirkungen heißt, daß sie kraft des Geistes Gottes geschehen, lesen wir von den Propheten des A. B., daß sie kraft desselben Geistes geweissagt haben; wie Gott jene Machtübungen wirkt, so hat er auch durch die Propheten geredet. So wenig aber zwischen der Wirkung Gottes, durch welche die Thaten der heiligen Geschichte, und zwischen derjenigen, durch welche die Worte der Weissagung hervorgebracht worden, ein Unterschied gemacht ist; eben so wenig zwischen derjenigen, kraft welcher Gottes Wort geredet, und derjenigen, kraft welcher es geschrieben worden." „Es wird aber auch nicht zwischen den Bestandtheilen der heiligen Schrift unterschieden, daß die einen mehr oder anders, als die anderen, kraft göttlicher Wirkung hervorgebracht wären." „Also die Gesammtheit der Schrift ist das eine Wort Gottes für seine Gemeinde. Als Ganzes ist sie es, und will nichts in ihr unterschieden sein, was nicht dafür gälte, und nichts dafür gelten, was sich außer ihr fände." „Eine sonderliche Lehre von der Art und Weise, wie die a. t. Schrift entstanden, findet sich in der n. t. nicht. Es gilt von ihr nur, was von allem durch Wirkung des Geistes Gottes Hervorgebrachten. So mannigfaltig das ist, was hervorgebracht wird, so mannigfaltig ist die hervorbringende Wirkung Gottes. Um sich die Entstehung der Schrift anschaulich zu machen, muß man gegenwärtig haben, was es um die Schrift ist; und nicht will umgekehrt aus der Art und Weise, wie sie entstanden, erkannt oder bewiesen werden, was es um sie sei. Daraus, daß Christus sich für die Erfüllung der Schrift erkennt, ist gewiß, daß die Schrift dazu hervorgebracht ist, damit er sich als ihre Erfüllung erkenne und darstelle. Ist es nun das einheitliche Ganze der Schrift, von welchem jenes gilt, so wissen wir auch, daß Gott durch seinen Geist die einzelnen Bestandtheile der Schrift mit dem Absehen auf Herstellung eines entsprechenden Denkmals der vorbildlichen Geschichte hervorgebracht, also auf die Schreibenden so gewirkt hat, daß ihr Erzeugniß je an seinem Theile dem Absehen Gottes auf das Ganze gemäß gerieth. Aber nicht bloß auf die Schreibenden, sondern auch auf Diejenigen, welche die einzelnen Bestandtheile der Schrift zusammenstellten, sei es zu Büchern, sei es zum Ganzen derselben, hat der Geist Gottes, wie er in der a. t. Gemeinde waltete, seine auf Herstellung des einheitlichen Schriftganzen zielende Wirkung geübt, nur wieder mit dem Unterschiede, wie es die Verschiedenheit Dessen, was gewirkt werden sollte, mit sich brachte. Hiernach wird die mannigfaltige Wirkung des Geistes Gottes, welche man unter dem einen Namen der Inspiration zusammenbegreift, beschrieben sein wollen. Die Lehre von der Inspiration der Schrift ist also nichts Anderes, als ein Rückschluß von dem Wesen der Schrift auf ihre Entstehung, und nicht jene zunächst, sondern dieses ist Sache des Glaubens. Das Wesen der Schrift

aber haben wir in unserem Lehrsatze so ausgesprochen, daß sich Das, was man die Eigenschaften derselben nennt, nur wie die verstandesmäßige Ausführung dazu verhält."

Hinsichtlich des N. T. schließt v. H. aus dem dermaligen Thatbestande seines Christenthums im 4ten Lehrsatze des 6ten Lehrstücks Folgendes: „es bedarf die christliche Gemeinde eines bleibenden Denkmals ihres Anfangs, eines Schriftdenkmals desselben, welches Jesu Christo zu seiner stetigen Bereitung der Gemeinde auf dem Wege zu ihrem Ziele diene. Es wird ihr also auch, wie der vorbildlichen Gottesgemeinde, durch Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch welchen sie selbst geworden ist, ein solches hergestellt worden sein, welches nun sammt dem von der heilsgeschichtlichen Gegenwart aus verstandenen Schriftdenkmale ihrer Vorgeschichte die heilige Schrift der Gemeinde Jesu Christi ist." Und daß es nun wirklich so ist, beweist er Schriftbeweis III. 81—93 so: Mit dem hergebrachten Beweise für die göttliche Eingebung der n. t. Schriften aus diesen selbst ist es sehr kümmerlich bestellt. Wegen der Eingebung wird auf das vom A. T. und von der heilsgeschichtlichen Wirkung des Geistes Gottes früher Gesagte zurück gewiesen. Es kommt aber auch vielmehr darauf an, das Wesen der n. t. Schrift in ihrem Verhältnisse zur christlichen Kirche auszusagen; darnach versteht sich denn die Wirkung des heiligen Geistes von selbst, durch welche sie Das geworden ist, was sie ist. Ihr Wesen besteht aber darin, daß „sie das bleibende Denkmal des Anfangs der n. t. Gemeinde ist, geeignet, dieselbe ihrem Ziele entgegen zu führen." Daß sie Das ist, zeigt sich an ihr selbst, denn erstens rühren alle n. t. Schriften von Gliedern der ersten Christenheit her, beurkunden alle eine Ursprünglichkeit, und zweitens ist dies Schriftganze ein vollständiges Gedächtniß der christlichen Anfangsgeschichte. Letzteres wird nachgewiesen: das Evangelium Matthäi und die Briefe Jacobi und an die Ebräer beurkunden den Zusammenhang des Christenthums mit dem jüdischen Volke; die Briefe an die Thessalonicher und Corinther zeigen uns das Christenthum in seinem Gegensatze zum naturwüchsigen Völkerthum; die Briefe an die Colosser und Galater zeigen uns das Christenthum in seinem Verhältnisse zu dem Gegensatze der naturwüchsigen Völkerwelt und des israelitischen Volkes, zwecks Belehrung der Judenchristen; die Briefe an die Römer und Epheser zeigen uns Dasselbe zwecks Belehrung der Heidenchristen, und mit dem Briefe an die Römer hat das zweitheilige Werk des Lucas die nächste Verwandtschaft. Marcus und Petrus im ersten Briefe schreiben für heidnische Christen, aber ohne Rücksicht auf den Gegensatz der Völkerwelt und Israels; der Brief an die Philipper zeigt, was in den vorgenannten Schriften nur gelegentlich zur Darstellung kommt, das Verhältniß der Christenheit zum apostolischen Amte;

wogegen der Brief an Philemon zeigt, daß das apostolische Amt das Bruderverhältniß nicht aufhebt; die Briefe aber an den Timotheus und Titus zeigen, wie das von den Aposteln begonnene Werk fortzuführen sei; der 2te Brief Petri endlich und Judä und die johanneischen Schriften sind Denkmäler des Ausgangs der apostolischen Zeit. Aus dem Allen ergiebt sich, daß das N. T. ein vollständiges Denkmal des Anfangs der Christenheit ist. Aber ist es nun auch geeignet, die Christenheit auf dem Wege zu ihrem Ziele stetig zu bereiten? „Um diese Frage bejahen zu können, muß man sich überzeugt haben, erstlich, daß außer den Gegensätzen und Beziehungen, unter welchen sich das Christenthum in seiner Anfangszeit bewährt und behauptet hat, andere wesentlich verschiedene und neue nicht denkbar sind, und zweitens, daß jede der n. t. Schriften je nach der Beziehung, unter welcher das Christenthum des Anfangs darin zur Aussage kommt, der entsprechende Ausdruck desselben ist, und zwar nicht nur als Ganzes, sondern auch in ihren einzelnen Bestandtheilen, je nach deren Verhältnisse zum Ganzen. Das Erstere hat sich bei dem Nachweise der Vollständigkeit, in welcher das n. t. Schriftganze Denkmal des Anfangs der Christenheit ist, von selbst herausgestellt. Das Andere aufzuzeigen ist eine Aufgabe, an welche wir hier nur erinnern, nicht aber ihre Lösung in unsern Schriftbeweis aufnehmen können, da bei dem Mangel an Vorarbeiten ein unverhältnißmäßiger Raum dafür erfordert würde."

Das ist Alles, was v. H. da giebt, wo er eigends von Demjenigen handelt, was andere Dogmatiker in den Locis von der Offenbarung, Inspiration, dem Worte Gottes, der heiligen Schrift, deren Attributen bringen. Da fällt zunächst die enorme Dürftigkeit auf. Ist es bloße Vornehmheit, die so über Alles, was von jeher die Geister der Christenheit an diesem Punkte beschäftigt hat, hinwegschreitet, als wäre es nicht? Man wird stark versucht zu glauben, daß v. H. sich niemals müsse angesehen haben, wie z. B. Chemnitz diese Materien behandelt, und daß er daher einfach nicht wisse, welche Interessen und Fragen und Probleme sich hier geltend machen, wie er denn freilich, wo er einmal auf die alte Dogmatik zu reden kommt, nie weiter als auf seines Collegen Schmid Dogmatik recurrirt. Oder vermeidet er ein Eingehen auf diese Fragen deshalb, weil er selbst fühlt, daß er von seinen Voraussetzungen aus diesen Interessen und Fragen doch nicht gerecht werden kann? Dies vorläufige Befremden wird

aber noch merklich gesteigert, wenn wir auf den Inhalt Dessen, was er giebt, näher eingehen, und dann sehen, daß Einem auch das noch größten Theils unter den Händen zerrinnt, und daß er schließlich von der Schrift Nichts zu sagen weiß, als die Kirche habe an der heiligen Schrift ein Denkmal ihrer Vor- und Ursprungsgeschichte.

Bisher hat die Christenheit auf Grund einerseits der Aussprüche der a. und n. t. Gotteszeugen über ihre Befähigung durch den Geist Gottes, und der Aeußerungen Jesu über die a. t. Schrift, so wie solcher Stellen wie 2 Petr. 1, 21. 2 Tim. 3, 16. 2 Petr. 3, 16, andererseits der von ihr durch den heiligen Geist gemachten Erfahrung, daß das Wort dieser Schrift sich an ihr in ihrem gemeinsamen und privaten Leben als ein Geist, Heil und Leben tragendes und schaffendes Wort in unverkennbarem absoluten Unterschiede von allem anderen Wort und Schriftwerk erweist, glauben zu müssen gemeint, daß diese heilige Schrift nicht bloß nach ihrem Inhalte, sondern auch als Schrift einen von allen anderen Schriften sie unterscheidenden, einen göttlichen Ursprung, einen Ursprung durch Eingebung des Geistes Gottes habe. Und in diesem Glauben, daß die heilige Schrift Gottes Werk und Gabe sei, und daß sie mithin als Werk und Geschenk Gottes Das, was sie gebe, nicht anders als klar, wahr und vollständig geben könne, hat sie sich denn verpflichtet geachtet, sich diese heilige Schrift in Allem, was Heil und Leben angeht, als einzige letzte Quelle und absolute Norm gelten zu lassen. Also: Gegenstand und Inhalt des Glaubens ist, was die heilige Schrift betrifft, der Ursprung derselben aus Eingebung des Geistes Gottes. Auf diesem Glauben beruht der weitere Glaube an ihre Klarheit, Wahrheit, Vollständigkeit. Und die sittliche Folgerung aus diesem Glauben ist dann die Autorität, welche der heiligen Schrift zuzuerkennen die Kirche sich im Glauben verpflichtet achtet. So hängen die Dinge in den kirchlichen Vorstellungen zusammen.

Das will nun v. H. geradezu umgekehrt haben. Nicht,

wie die heilige Schrift entstanden ist, sondern was sie ist, ist die erste Frage; und der Gegenstand des Glaubens hinsichtlich der Schrift ist nicht der göttliche Ursprung derselben, sondern ihr Wesen. Dies ihr Wesen aber besteht darin, daß sie das entsprechende und vollständige Denkmal sowohl der auf Jesum vorbildlichen Geschichte als auch der Anfangszeit der n. t. Gemeinde und geeignet ist, letztere zu ihrem Ziele zu führen. Das hat die Kirche an der Schrift. Und daraus, daß die Kirche dies an der Schrift hat, läßt sich denn rückwärts schliessen, wie die Schrift entstanden ist: ist die Schrift dies entsprechende und geeignete Denkmal, so wird Gott sie dazu gemacht haben. v. Hofmann's Deduction fängt also mit Dem an, womit die kirchliche aufhört, und schließt mit Dem, womit die kirchliche anhebt: aus Dem, was die Kirche an der Schrift hat, ist zu ersehen, was sie ist; und aus Dem, was sie ist, läßt sich dann abnehmen, wie sie entstanden sein wird. Sehen wir denn zu, ob diese Beweisreihe besser ist, als die kirchliche.

Vorweg ist zu bemerken, daß es bloße Accommodation an den kirchlichen Sprachgebrauch ist, wenn v. H. auch von einem auf die Schrift bezüglichen Glauben redet. Einen solchen kann es nach ihm gar nicht geben. Nach ihm soll Sache des Glaubens nicht die Entstehung, sondern das Wesen der Schrift sein, dies Wesen der Schrift aber darin bestehen, daß die Kirche an ihr das entsprechende und für ihre Bedürfnisse geeignete Denkmal der a. und n. t. Geschichte hat. Aber daß die Schrift ein geschichtliches Denkmal ist, ist nicht ein Glaubenssatz, sondern ein empirisch zu wissendes historisches Factum. Ich glaube nicht, sondern ich weiß empirisch, daß die in jenen Jahrhunderten innerhalb der hellenischen Culturwelt entstandenen Schriften Denkmäler dieser Culturwelt sind; eben so wenig glaube ich, sondern ich weiß empirisch, daß die heiligen Schriften Denkmäler dieser zwischen dem Paradiese und Patmos verlaufenen Geschichte sind. Da ist also nicht von fides in christlichem Sinne, nur von fides historica die Rede. Daß aber dieses Schriftdenkmal entspre-

chend, und für die Bedürfnisse der Kirche geeignet ist, das sind allerdings in dem Zusammenhange, wie sie in den kirchlichen Anschauungen vorkommen, veritable Glaubenssätze: weil, sagt die Kirche, mein Gott des Heils diese Schrift gewirkt und mir für meine Bedürfnisse gegeben hat, so vertraue ich auch zu meinem Gott, daß er sie werde dem Thatbestande entsprechend und meinen Bedürfnissen genügend eingerichtet haben. Aber v. H. will ja nicht die Wahrheit und Genugsamkeit der Schrift aus ihrem göttlichen Ursprunge, sondern umgekehrt diesen aus jenen erweisen. Dann handelt es sich aber auch nicht um einen Glaubensbeweis, sondern um den historischen Nachweis zweier historischen Sätze: daß die Schrift getreues Denkmal der in ihr sich spiegelnden Geschichte ist, und daß sie den Bedürfnissen der Kirche genügt. Wirklich geht denn auch v. H. auf einen solchen historischen Nachweis aus. Sehen wir zu, wie er ihm gelungen ist, anfangend mit Dem, was er vom neuen Testament sagt.

Auf die wesentliche Beschaffenheit des N. T. kommt es an, sagt er, und dies Wesen des N. T. besteht darin, daß es das bleibende Denkmal des Anfangs der n. t. Gemeinde ist, geeignet, dieselbe ihrem Ziele entgegen zu führen. Daß es Das ist, folgt erstens daraus, daß alle n. t. Schriften von Gliedern der ersten Christenheit geschrieben sind, und zweitens daraus, daß dies Schriftganze ein vollständiges Gedächtniß der christlichen Anfangsgeschichte ist. Natürlich bedürfen diese beiden Beweisargumente wieder selbst des Beweises. Und da wollen wir den Umstand, daß alle n. t. Schriften von Gliedern der ersten Christenheit geschrieben sind, natürlich als bewiesen gelten lassen. Aber aus demselben folgt auch nur, daß die Verfasser dieser Schriften, weil sie die Anfangszeit der Kirche mit durchlebten und als gute Christen wahrhaftig waren, in der Lage und willig waren, mit menschlicher Zuverlässigkeit aus dieser Zeit heraus zu berichten, und daß also diese Schriften beanspruchen dürfen, eben so wahrheitliebende Quellen für die Geschichte ihrer Zeit zu sein, als andere Schriften guter Christen es für deren

Zeit sind. Aber mehr als diese menschliche Glaubwürdigkeit folgt aus diesem Argument nicht; nicht einmal Das folgt daraus, daß diese Schriften außer dem guten Willen der Wahrheitstreue eine besonders große menschliche Vorzüglichkeit beurkunden müßten; vollends aber für eine höhere Dignität, für einen göttlichen Ursprung dieser Schriften folgt gar Nichts daraus. Sie sind dadurch eben nur Denkmäler dieser ihrer Zeit und Umgebung. Daß aber das N. T. ein vollständiges Gedächtniß der christlichen Anfangsgeschichte sei, ist auch nicht einmal bewiesen worden. In geistreichen Antithesen will v. H. nachweisen, wie in den verschiedenen n. t. Schriften das Christenthum in seinem Verhältnisse zum Judenthum, zum Heidenthum, zum Gegensatze beider, und ohne Rücksicht auf den Gegensatz beider, und zum grundlegenden apostolischen Amt, und nach seiner Fortentwickelung, und nach seiner Vollendung dargestellt werde. Aber glaubt denn v. H. wirklich, daß solche geistreiche Spielereien Etwas beweisen? meint er nicht selbst, daß man durch Hervorfassen anderer Momente aus dem Inhalt der verschiedenen n. t. Schriften seine Antithesenreihe zerreißen, und eine andere formiren könnte? So würden wir z. B. auf die Frage, in welchen n. t. Schriften das Verhältniß des apostolischen Amtes zur Kirche vorzugsweise zur Sprache komme, in der That eher die Briefe an die Corinther als die Briefe an die Philipper und Philemon genannt haben. Und gesetzt, die einzelnen Schriften des N. T. zeigten das Christenthum so, wie v. H. es meint, im Gegensatze zum Judenthum u. s. w. auf, enthalten sie auch Alles, was nothwendig zu wissen ist, um es in diesen seinen Gegensätzen zu erkennen? Dies nachzuweisen, hätte nach unserer Meinung zum Beweise der Vollständigkeit auch gehört. Ja, wir müssen noch weiter gehen, und behaupten: daß das N. T. ein vollständiges Gedächtniß der Anfangsgeschichte der Kirche ist, läßt sich in dem v. H. versuchten empirischen Wege gar nicht nachweisen. Um diesen Nachweis so zu liefern, müßten wir von dem Christenthum selbst und von den

Gegensätzen und Verhältnissen und Beziehungen, unter welchen es ins Leben getreten ist, anderweite genaue und sichere Kunde haben, und mit dieser anderweit feststehenden Erkenntniß müßten wir dann das N. T. vergleichen, um uns zu überzeugen, daß es alles Nöthige giebt. Nun aber wissen wir von allen diesen Dingen wesentlich nur aus dem N. T. selbst, und durch Messung des N. T. an sich selbst läßt sich nicht feststellen, ob sie das Vollmaaß hat. Die Kirche kann sagen: weil ich glaube, daß das N. T. Gottes Werk und Gabe ist, so weiß ich, daß es alles zur Sache Gehörige enthält; das ist denn ein Glaubensbeweis; aber einen empirischen Nachweis dafür zu liefern, ist unmöglich. Mit diesen beiden Argumenten hat v. H. also immer noch nicht mehr als das bewiesen, daß die n. t. Schriften geschichtliche Denkmäler aus der Anfangszeit der Christenheit sind, in welchen diese Anfangszeit sich nach verschiedenen Seiten hin mit einem präsumtiv achtbaren Grade menschlicher Glaubwürdigkeit darstellt. Er unternimmt daher auch, weiter zu beweisen, daß dies Denkmal auch geeignet sei, die Christenheit auf dem Wege zu ihrem Ziele stetig zu bereiten. Dies zu beweisen, sagt er, sei erforderlich darzuthun, erstens daß außer den Gegensätzen und Beziehungen, unter welchen sich das Christenthum in seiner Anfangszeit bewährt und behauptet hat, andere wesentlich verschiedene und neue nicht denkbar sind, und zweitens, daß jede der n. t. Schriften je nach der Beziehung, unter welcher das Christenthum des Anfangs darin zur Aussage kommt, der entsprechende Ausdruck desselben ist, und zwar nicht nur als Ganzes, sondern auch in ihren einzelnen Bestandtheilen je nach deren Verhältnisse zum Ganzen. Aber er hat nun weder das Erste noch das Zweite dargethan. Das Erste, meint er, habe sich schon bei dem Nachweise der Vollständigkeit, in welcher das N. T. Denkmal der christlichen Urzeit sei, mit herausgestellt. Wenn wir aber diese Vollständigkeit selbst weder bewiesen noch in dieser Weise beweisbar haben finden können, so ist auch diese darauf gestützte Behauptung hinfällig. Ueberdem

liegt auf der Hand, wie ein Nachweis dafür, daß keine wesentlich anderen Beziehungen und Verhältnisse denkbar sind als die, unter welchen das Christenthum entstand, sich gar nicht geben läßt. Man müßte die Zukunft vorher kennen, um das beweislich zu machen. Die Sufficienz der heiligen Schrift kann immer nur ein Glaubenssatz sein, nicht auf historische Erweisung, sondern darauf sich stützend, daß wir, weil dieselbe Gottes Werk und Gabe ist, zu Gott vertrauen, er werde uns in ihr auch alles Nöthige gegeben haben. Das Zweite aber hat v. H. auch gar nicht nachzuweisen versucht: es gebe dafür noch keine Vorarbeiten, und darum nehme dieser Nachweis einen für den „Schriftbeweis" zu breiten Raum in Anspruch. Die Wahrheit aber ist, daß sich ein geschichtlicher Nachweis dafür, daß das N. T. der entsprechende Ausdruck für das Christenthum des Anfangs sei, gar nicht geben läßt. Um einen solchen geben zu können, müßten wir abermals anderweit eine, und zwar eine unfehlbar richtige Kunde von dem Christenthum des Anfangs haben, mit welcher wir das N. T. vergleichen könnten, ob seine Darstellungen zutreffen. Die Wahrheit der heiligen Schrift kann eben auch nur als eine Consequenz ihres göttlichen Ursprungs beweislich gemacht werden. Das also, daß das N. T. geeignet sei, die Kirche auf dem Wege zu ihrem Ziele zu bereiten, hat v. H. in keiner Weise nachgewiesen. So ist denn das Resultat das: Er hat vom N. T. Nichts nachgewiesen, als daß seine Schriften solche Denkmäler aus der Ursprungszeit der Christenheit sind, in welchen Glieder dieser ersten Christenheit das Christenthum des Anfangs nach verschiedenen Beziehungen hin mit der guten Präsumtion der menschlichen Glaubwürdigkeit dargestellt haben. Und dies Resultat ist ein sehr niederschlagendes; denn auf dies Resultat sollen wir nun nach v. H.'s Anleitung mit dem Schlusse einsetzen: weil das N. T. dies ist, so folgt daraus, daß Gott es hiezu gemacht hat. Und dieser Schluß gilt nun schon an sich nicht: daraus, daß v. H.'s „Schriftbeweis" ist, was er ist, folgt, nicht daß Gott ihn so gemacht

hat, sondern nur daß Gottes Zulassung ihn so hat gerathen lassen. Sollen wir aus Dem, was die Schrift ist, schließen können, daß also Gott sie zu Dem gemacht hat, was sie ist, so muß zuvor feststehen, daß eben Gott sie gemacht hat. Aber lassen wir auch diesen Schluß passiren, so folgt doch nach allem Obigen nur das, daß, weil das N. T. nachweislich nicht mehr als ein Schriftdenkmal aus der christlichen Urzeit von menschlicher Glaubwürdigkeit ist, Gott es auch zu nicht Mehr und nicht Minder als einem solchen gemacht hat. Es ist möglich, daß es, wie v. H. meint, mit der hergebrachten Inspirationstheorie „kümmerlich bestellt" ist; aber nicht bloß möglich, sondern positiv gewiß ist, daß die seinige ihr Nichts vorzuhalten hat.

Etwas besser ergeht es v. H. mit dem A. T. Die Zeugnisse des Herrn vom A. T., an denen er natürlich nicht vorüber kann, haben ihn da gerettet. Der Herr, sagt er, beruft sich auf das A. T. und zwar auf das Ganze des A. T., daß es von ihm zeuge, in ihm sich erfülle; damit bezeugt er dem A. T., daß es als dies Ganze das vollständige und entsprechende Schriftdenkmal der auf ihn vorbildlichen Geschichte sei. Wir haben gegen diesen Beweis, obgleich er weit nicht den Gegenstand erschöpft, Nichts einzuwenden, aber wir hätten schon von diesem Stück Wahrheit erwartet, daß es v. H. über den sonstigen Kreis und Gehalt seiner einschlagenden Gedanken hinausgehoben und ihm andere Ausdrücke über das A. T. in den Mund gelegt, auch seine Vorstellungen vom N. T. vertieft haben würde. Denn wenn das A. T. wirklich das vollständige und entsprechende Denkmal der auf Christum bereitenden Geschichte ist, so kann es nicht Menschen-, sondern muß Gotteswerk nach Inhalt und Form sein; womit es dann aber auch aufhört, unter die Klasse der geschichtlichen Denkmäler zu fallen. Dessen ungeachtet behält v. H. diesen Ausdruck bei, und kommt auch nicht zu einer Lehre von der Eingebung des A. T. durch den Geist Gottes, wie sie sich ergeben muß, wenn man Das voll gelten läßt, was der Herr dem A. T. bezeugt. So werden wir urtheilen

müssen, wenn wir uns nun zu diesen Anschauungen v. H.'s von dem Wirken des Geistes Gottes bei der Entstehung der heiligen Schrift wenden.

Hinsichtlich des N. T. vermeidet er die Erörterung der Inspirationsfrage durch Zurückweisung auf Das, was er darüber aus Anlaß des A. T. gesagt habe. Da aber formirt er denn den Rückschluß aus dem Wesen der a. t. Schrift, mittelst dessen man nach seiner Meinung zur Erkenntniß von ihrem Ursprunge kommen soll, dahin: In der auf Christum vorbildlichen Geschichte ist der Geist Gottes wirksam gewesen, und zwar in heilsgeschichtlicher Weise; nun ist das A. T. das entsprechende Schriftdenkmal dieser vorbildlichen Geschichte; also muß auch dies Schriftdenkmal vom Geiste Gottes gewirkt sein, und zwar in derselben, nemlich heilsgeschichtlicher Weise. Aber diese Schlußreihe ist zuvörderst auf das N. T. nicht anwendlich; denn wenn dieser Schluß gelten sollte, müßte vorweg feststehen, was laut Obigem nicht vorweg feststeht, daß das N. T. das „entsprechende" Denkmal der Ursprungszeit der Kirche ist. Nur wenn dies feststände, könnte man weiter argumentiren: und ein solches entsprechendes Denkmal konnte menschliche Irrthumsfähigkeit nicht herstellen, also muß es der Geist Gottes gethan haben. Wenn dagegen nicht vorweg feststeht, ob und wie weit dies Schriftdenkmal ein entsprechendes ist, so läßt sich daraus auch nicht schließen, ob und wie weit es ein Werk des Geistes Gottes ist, sondern es bleibt fraglich, ob es nicht einfach ein Product menschlichen Geistes, ein menschlicher Bericht über jene Thatsachen ist, oder ob nicht wenigstens der Geist Gottes dazu nur eine unterstützende, aber keineswegs eine Inhalt und Form gebende und den Irrthum ausschließende Wirkung übte. Besser allerdings stellt sich diese Schlußweise hinsichtlich des A. T., weil da v. H. durch das Zeugniß des Herrn erweisen kann, daß das A. T. das entsprechende und vollständige Denkmal der auf Jesum vorbildlichen Geschichte ist. Aber hier bringt nun zweitens v. H. seine Schlußreihe nach einer

anderen Seite hin um die rechte Kraft. Wir nemlich, wenn wir doch einmal in diesen Gang der Deduction eintreten sollten, würden wenigstens so argumentiren: der Herr bezeugt dem A. T., daß es von ihm zeuge u. s. w.; dies Alles aber, was der Herr dem A. T. bezeugt, könnte es bei der Irrthumsfähigkeit der Menschen nicht sein, wenn es ein menschliches Product wäre; also ist es, wie 2 Petr. 1, 21 und andere Stellen uns sagen, durch den menschlichen Irrthum u. s. w. ausschließende Wirkung des Geistes Gottes hervorgebracht. Aber so sagt v. H. nicht; mit keiner Silbe schließt er die menschliche Irrthumsfähigkeit von dem A. T. aus, sondern er argumentirt einfach: das A. T. ist aus der auf Christum vorbildlichen Geschichte hervorgegangen, also muß der Geist Gottes an dieser Schrift auch eben so wie an dieser ganzen Geschichte thätig gewesen sein. Lediglich das geschichtliche Verhältniß, in welchem das A. T. sich findet, ist es, nach welchem v. H. seinen Ursprung bemißt: weil die a. t. Schrift ein Product der Heilsgeschichte vor Christo ist, so ist sie auch in der Weise und Maaße wie diese Heilsgeschichte selbst von Gott gewirkt. Damit ist denn natürlich über die Weise und Maaße dieser Wirksamkeit Gottes bei der Entstehung des A. T. noch gar nichts ausgesagt: wir sind vielmehr mit dieser Frage auf die andere, wie denn der Geist Gottes in der Heilsgeschichte überhaupt gewirkt habe, zurückgewiesen.

Da sagt uns denn v. H. unter Rückbeziehung auf seine früher besprochenen Ausführungen über die Wirksamkeit des Geistes Gottes Folgendes: Alles was zur Fortführung der heiligen Geschichte dient, geschieht kraft einer Wirkung des in ihr waltenden Geistes, welcher hiefür dem Menschen in der Weise, wie es für den jedesmaligen Zweck solcher Wirkung erforderlich ist, hinsichtlich seines Naturlebens bestimmend innewaltet. Nun hat Gott die Absicht gehabt, ein entsprechendes Denkmal der vorbildlichen Geschichte hervorzubringen. Also hat denn der Geist Gottes dem Naturleben der Schreibenden wie der die einzelnen Schriften Zusammenstellenden bestimmend zu dem Ende inne-

gewaltet, daß das Erzeugniß der Schreibenden wie der Zusammenstellenden dieser Absicht Gottes gemäß gerieth. Das klingt denn ganz wuchtig und voll und als ob v. H. die ganze Inspirationstheorie des 17ten Jahrhunderts gerade in ihrer krassesten Ausführung sich aneignete, aber nur, wenn man v. H.'s Ausdrücke nach dem Sinne nimmt, den die Kirche mit denselben verbindet. Wenn wir aber an Das zurückdenken, was wir als die Lehre v. H.'s vom Wirken des Geistes Gottes kennen, so zerfließt uns hier Alles unter den Händen. Denn da wissen wir erstens, daß nach v. H. der Geist Gottes keineswegs bloß den bei der Heilsgeschichte dienenden Menschen, sondern allen Menschen hinsichtlich ihres Naturlebens, ja daß er allen und jeden Erscheinungen der körperlichen Welt bestimmend innewaltet, und daß mithin nicht bloß Alles, was zur Fortführung der heiligen Geschichte dient, sondern überhaupt Alles, was den natürlichen und geschichtlichen Weltentwickelungen angehört, durch Wirkung des Geistes und der Geister hervorgebracht wird. Wenn mithin v. H. die Entstehung der Schrift auf den dem Naturleben des Menschen bestimmend innewaltenden Geist Gottes zurückführt, so ist damit im Sinne v. H.'s Nichts gesagt, was der heiligen Schrift irgend einen höheren Ursprung, irgend eine höhere Dignität beilegte. Dem Naturleben der Schreiber und Zusammensteller der Ilias hat hierfür der Geist Gottes gerade so bestimmend innegewaltet, wie den Schreibern und Zusammenstellern der heiligen Schrift für ihren Zweck. Es täuscht daher auch nur, wenn v. H. sagt, der Geist Gottes habe bei der Entstehung der Schrift nicht anders gewirkt als bei den Krankenheilungen und andern Wundern der Heilsgeschichte. Er hätte nach seiner Lehre, daß nicht bloß das Ungemeine, sondern auch das Gemeine auf Wirkung des Geistes und der Geister zurückzuführen sei, noch weiter gehen und sagen müssen: Wirkung des Geistes ist nicht bloß da, wo die heilige Schrift wird, sondern auch da, wo Heilungen und Wunder geschehen, ja auch da, wo die Ilias wird, und selbst da, wo der Wind weht; der

Unterschied ist nur der, daß derselbe Geist Gottes hier eine Windsbraut, dort Heilungen, da ein hellenisches Schriftdenkmal, und hier wieder ein Schriftdenkmal der Heilsgeschichte fertig bringt. Zweitens aber wissen wir und hören zum Ueberflusse abermal, daß diese Wirkung des Geistes Gottes nur auf das Naturleben der bei der Abfassung der heiligen Schrift betheiligten Menschen ging. Dann war sie aber nur auf das Schreiben und auf das Zusammenstellen, auf dies äußerlich Formelle beschränkt, wie denn auch v. H. da, wo er laut Obigem die betreffende Thätigkeit des Geistes beschreibt, nur des Schreibens und Zusammenstellens erwähnt. Auf die Gewinnung des Inhalts dagegen erstreckte sich diese Wirksamkeit des Geistes Gottes bei Abfassung der Schrift nicht, denn dazu hätte es natürlich einer Wirkung des Geistes nicht bloß auf das Naturleben, sondern auf das Personleben der dabei gebrauchten Menschen, auf ihr Denken und Wollen bedurft; wie denn auch v. H. das, daß der Geist Gottes den Verfassern der heiligen Schrift den Inhalt dargereicht habe, mit keinem Worte ausspricht. Alles mithin, was v. H. über die Inspiration der heiligen Schrift sagt, reducirt sich darauf, daß der Geist Gottes bei der Enthung derselben das Nemliche gethan habe, was er bei Allem thun muß, was Menschen mittelst des Naturlebens zu Stande bringen sollen. Von einer Eingebung des Inhalts der heiligen Schrift durch den Geist Gottes ist keine Rede; und wir haben nach Abwägungen aller Ausführungen v. H.'s immer noch nicht mehr von der Schrift erfahren, als daß ihm das N. T. ein menschlich glaubwürdiges und ziemlich reichhaltiges Denkmal der christlichen Urgeschichte, und daß ihm das A. T. ein Denkmal der auf Jesum vorbildlichen Geschichte, und zwar laut dem Zeugnisse Jesu ein entsprechendes solches Denkmal ist. Da ist es denn große Täuschung, wenn v. H. meint, darin sei Das, was die kirchliche Dogmatik die Affectionen der heiligen Schrift nennt, daß sie wahr, klar, genügend und alleinige Quelle und Norm der Heilswahrheit sei, eingeschlossen.

Da also, wo v. H. über die Schrift A. und N. T. eigends redet, erfahren wir darüber, wie die Verfasser derselben zu dem von ihnen dargestellten Inhalte gekommen sind, nichts Näheres. Indessen setzt er uns anderweit in Stand zu erkennen, wie sich ihm diese Frage beantwortet. Erinnern wir uns nemlich zuerst, wie er uns oben das Gesetz der geschichtlichen Bewegung der Heilsgeschichte explicirt hat: es geht immer jeder Offenbarungsthat ein dieselbe verkündigendes Gotteswort, im Paradiese durch Gott selbst und später durch Engel u. s. w. gesprochen, voran, und wenn die Menschen, an welche sich dasselbe richtet, demselben glauben, so erfüllt sich zur Belohnung dieses ihres Glaubens die vorausverkündigte Heilsthat. Hiezu nehmen wir, was wir bereits von v. H. über den Ursprung dieser und jener Schriftlehren und Schriftanschauungen gehört haben: daß und was Gott ist, wird von der Schrift nicht eigends gelehrt, sondern vorausgesetzt; das Wissen hievon ist also den Menschen nicht eigends offenbart, sondern anderweit zugekommen (Schriftbew. I. 65 ff.). Was die Schrift von der Trinität weiß, basirt auf den Selbstaussagen Christi und den heilsgeschichtlichen Vorgängen mit seiner Person; das A. T. aber weiß Nichts davon, und was die Apostel darüber sagen, geht nicht über den Inhalt Dessen hinaus, was sich aus den Worten und der Geschichte Jesu entnehmen läßt (Schriftbew. I. 90 ff.). Der Schöpfungsbericht beruht nicht auf Offenbarung, sondern auf Ueberlieferung: dem Adam setzte sich vermöge seiner klaren Weltanschauung die Gegenwart der Welt um in eine Geschichte, wie diese Welt geworden; diese Gedanken Adam's über die Schöpfungsgeschichte wurden tradirt, in dem Verfasser der Genesis vermöge Wirkung göttlichen Geistes erneut, und was sie bei dieser Ueberlieferung an ihrem ursprünglichen Werthe verloren hatten, wurde durch den Gewinn ersetzt, den die Heilserkenntniß dem Verfasser der Genesis brachte (Schriftbew. I. 265 f.). Die Geschichte von der Schöpfung des Weibes stammt daher, daß Adam, als er erwachte, das Weib und seine eigne veränderte Körperlichkeit sah,

daraus auf das Geschehene schloß, und es weiter erzählte (Schriftbew. I. 405). Was die Schrift von den Engeln und Geistern weiß, stammt aus der unvordenklichen Anschauung, welche sich die Menschen auf Grund der Engelerscheinungen, namentlich der Erscheinung der Cherubim in und vor dem Paradiese bildeten (Schriftbew. I. 315). Die Kunde von der Bestrafung der Engel, welche 2 Petr. 2, 4 erwähnt, beruht auf einem Schlusse, den Petrus aus 1 Mos. 6, 1 ff. machte (Schriftbew. I. 427). Was die Schrift vom Teufel weiß, stammt aus dem nachfolgenden Verständnisse, welches die ersten Eltern durch ihr Nachdenken von dem Vorgange ihrer Verführung durch die Schlange gewannen; wozu nachher die Versuchung des Herrn durch den Teufel bestätigend hinzukam (Schriftbew. I. 439). Die Begriffe der Schrift von Sünde, Schuld, Tod stammen aus dem Erlebnisse des Sündenfalls, beruhen auf der Kenntniß dieses Erlebnisses, und verdanken die Reinheit, in welcher sie der heiligen Schrift eignen, vor Allem dem bewahrten Zusammenhange mit diesen Thatsachen (Schriftbew. I. 408. 485). Diese Angaben führen uns vollständig klar vor, wie sich v. H. den Ursprung des Inhalts der heiligen Schrift denkt: da redet Gott zu den Menschen selbst, durch Engel, durch seinen Sohn; auch handelt Gott, er schafft ja die Welt und die Menschen, sendet eine Fluth, erwählt Abraham, und dergleichen; dazwischen erscheinen denn auch Engel und Satan, und diese und jene Menschen; kurz, es spielt da eine Geschichte, in welche auch Gott und Geister mit Worten und Werken eingreifen; die Menschen aber, welche Zeugen und Theilnehmer dieser Geschichte sind, glauben den Worten Gottes, denken den Thatsachen nach, gewinnen im Glauben durch ihr Nachdenken ein Verständniß dieser Geschichte; und dies Glaubensverständniß der in dieser Geschichte betheiligten Menschen von dieser Geschichte, ihr Bericht von den Thatsachen, und ihre Anschauungen von den Thatsachen, bilden den Inhalt der heiligen Schrift, welche eben in dieser Weise das Schriftdenkmal derselben ist. So denkt sich

v. H. den Ursprung des Inhalts der Schrift. Aber zur Beurtheilung dieser Gedanken v. H.'s braucht es denn auch nur weniger Worte: Von einer Eingebung des Inhalts der heiligen Schrift durch den heiligen Geist und allen daraus fließenden Consequenzen ist darnach keine Rede; denn freilich spricht Gott zu den Menschen und handelt vor ihnen, aber diese Einwirkungen Gottes auf das Personleben der Menschen haben zunächst nur die Absicht, dieselben zum Glauben und Gehorsam zu bestimmen; glauben und gehorchen dann die Menschen, so gewinnen sie Verständniß der an sie ergangenen Thaten und Worte Gottes, und werden fähig, dieselben durch Wort und Schrift zu bezeugen, zu predigen und zu schreiben; und bei diesem Zeugniß, wie durch das Wort so durch Schrift, reicht denn der Geist Gottes ihnen das von Seiten des Naturlebens dazu Nöthige dar, aber ihr Denken und Wissen von diesen Worten und Werken Gottes und damit der Inhalt ihrer Schrift bleibt vermittelt durch ihren Glauben, ist also auch zwar von Gott dargereicht, aber in ihnen verarbeitet, und kann mithin auf Infallibilität keinen Anspruch machen, kann nur den Vorzug für sich ansprechen, die ursprünglichste Quelle für eine Geschichte zu sein, von der wir sonst keine Quellen haben. Es ist demnach bei v. H. mit der heiligen Schrift wie mit der Offenbarung: der Rationalismus kannte weder einen höheren Inhalt noch einen übernatürlichen Ursprung der heiligen Schrift, sondern dachte das Werden der heiligen Schrift wie das Werden jedes andern Buches. v. Hofmann kennt allerdings einen höheren, einen aus Gottesthaten und Gottesworten bestehenden Inhalt der Schrift, aber indem er das Werden der Schrift ganz nach den Gesetzen menschlich geschichtlicher Entwickelung begreift, läßt er jenen höheren Inhalt erst durch das Glauben und Denken der Menschen hindurch gehen, mithin auch durch dasselbe bestimmt werden, und kommt so schließlich doch zu einer Anschauung von der heiligen Schrift, die sich im Wesentlichen von der rationalistischen nicht unterscheidet.

Daß wir mit dem letzten Urtheil v. Hofmann nicht zu nahe treten, wird sich zeigen, wenn wir beispielsweise einige Aeußerungen desselben zusammenstellen, aus welchen man abnehmen kann, wie er sich zur Schrift stellt. Darauf wollen wir nichts geben, daß er sich die Abfassung der heiligen Schriften doch gar zu schriftstellermäßig denkt, z. B. wenn er von „dem zweitheiligen Werk des Lucas" redet (III. 87); wenn er sagt, der Verfasser der Genesis „hat Leser vor Augen" (II. 222); wenn er sagt, Lucas habe so und so viele Kapitel seines „Buchs" an den und den Gegenstand „gewendet" (I. 605). Auch darauf nicht, daß er den Schluß des Evangeliums Marci (III. 2. 146) und den des Evangeliums Johannis (II. 521) für unächt hält, obgleich seine Gegenargumente gegen den Schluß des Evangeliums Marci bloß in seinen privaten dogmatischen Hypothesen wurzeln. Bedenklicher schon ist es, wenn er (II. 504) über das Buch Jona in einer Weise spricht, daß man annehmen muß, er sehe darin nur eine fingirte Geschichte; oder wenn er wiederholt (z. B. I. 170. 172. 616. II. 7) darthun will, daß die n. t. Schriftsteller a. t. Stellen anziehen, weil sie ihre Gedanken lieber in Schriftworten als mit eignen Worten aussprechen, aber ohne darauf zu achten, daß diese a. t. Worte etwas Anderes sagen, als sie sie sagen lassen. Vollends aber achte man auf Folgendes: In der Stelle 1 Mos. 2, 17 wird der Ausdruck Jehovah „geliehen" (I. 490). In der Stelle 1 Mos. 6, 7 wird Gott „bei sich selbst redend eingeführt", und das ist nur eine andere Form statt der Angabe, wie lange vor der Fluth Noah Offenbarung über sie empfangen hat (I. 504). Wer wissen will, was die Psalmen sind, der erfährt es II. 188. 190: „Von Dem, was David widerfahren, haben wir nicht bloß geschichtlichen Bericht, sondern auch in seinen Psalmen einen Ausdruck des Glaubenslebens, welches er in jenen Widerfahrnissen bewährt hat. Diese dichterischen Denkmale schwerster Augenblicke seines Lebens finden sich vorzugsweise in dem — Theile des Psalmbuchs, — welcher dichterisches Denkmal dieser großen Zeit, ihrer

Leiden und ihrer Herrlichkeit sein will." „Daß David für den Zweck des Betenlernens seine Psamensammlung der Gemeinde übergeben hat, erkenne ich gerne an; aber daß er solche Psalmen, wie den 22., nicht als Ausdruck seiner eignen äußern und innern Erlebnisse gedichtet habe, sondern um die ideale Gerechtigkeit darzustellen, glaube ich nimmermehr." Und wer wissen will, was er an den Evangelien hat, der mag es hören: v. Hofmann meint nicht, „Jesus müsse das Berichtete immer wirklich an der Stelle, wo es vorkommt, und in der Form, in welcher es vorkommt, gesprochen haben" (I. 141). „Die Reden und Aussprüche Jesu sind in einer Weise überliefert, daß unverborgen bleibt, welchen Einfluß des Ueberliefernden Eigenthümlichkeit oder Absicht auf ihre Gestaltung geübt hat" (III. 83). Im Evangelium Johannis sind die Reden Jesu und des Täufers nicht in ihrer ursprünglichen Form mitgetheilt, sondern von dem Evangelisten in der Eigenthümlichkeit seines Gedankenausdrucks und seiner Gedankenverbindung wiedergegeben; „aber es kam ja auch nur darauf an, daß er wiedergab, was der Täufer oder Jesus, und nicht wie sie es geredet haben (II. 13). Die Worte Joh. 1, 33. 34 „läßt der Evangelist den Täufer sagen", doch enthalten sie nach v. H.'s gütigem Urtheil „Nichts, was der Täufer nicht, wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach, gesprochen haben könnte" (II. 15). Die Worte Joh. 3, 2 „läßt das Evangelium Johannis den Nicodemus sagen" (II. 16). In der Stelle Joh. 3, 13 ist die Meinung „mit einer leichten Ungenauigkeit ausgedrückt" (I. 135). „Jemehr ich zugebe, daß die Reden der Apostelgeschichte unverkennbar frei componirt sind, freilich nur in dem Sinne, wie vorhin im johanneischn Evangelium, indem ich gleicher Weise und nur in größerm Umfange und Maaßstabe, als bei der Mittheilung von Gesprächen oder einzelnen Aeußerungen, Demjenigen, was nach unserer Erzählungsweise inhaltlich zu berichten wäre, die Redegestalt künstlerisch wiedergegeben sehe; desto weniger kann ich einräumen, daß in so hergestellten Reden der Inhalt des Gesprochenen anders

wiedergegeben sein sollte, als wie ihn der Berichterstatter entweder wirklich oder vorgeblich kannte" (II. 17).

Aus diesen Proben werden unsere Leser selbst ersehen, daß mit solchen Anschauungen von der heiligen Schrift eine Irrthumsunfähigkeit derselben unverträglich ist, daß mithin diese Lehre von der Schrift nicht bloß eine neue Weise, die alte Wahrheit von der Eingebung der heiligen Schrift durch den heiligen Geist zu lehren, sein kann, und werden uns demnach wohl den Nachweis erlassen, daß, was v. H. im 4ten Stück seiner Schutzschriften auf die in unserem ersten Artikel gegen seine Stellung zu der heiligen Schrift erhobenen Bedenken replicirt hat, zur Erledigung derselben nichts thut.

II.

Ankündigung.

Als die „Kirchliche Zeitschrift" vor nunmehr fünf Jahren ins Leben trat, bewegte sich die Entwickelung der evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands wesentlich um die kirchenpolitischen, praktischen Fragen und Aufgaben. Seitdem hat sie sich, und gewiß zum Segen der Kirche, mehr und mehr dem Gebiete der Lehre zugewendet. Diese veränderte Zeitlage legt der „Kirchlichen Zeitschrift" die Pflicht auf, dem eigentlich Theologischen und Lehrhaften einen bevorzugten Platz einzuräumen. Zu dem Zwecke wird sie vom Anfange des Jahres 1860 an in 6 Heften zu 10 Bogen erscheinen, und wird bringen:

1. **Abhandlungen** über Fragen der kirchlichen Lehre und Praxis, deren Lösung die evangelisch-lutherische Kirche in ihrer gegenwärtigen Lage von der theologischen Wissenschaft erwarten muß.

2. **Zeitgeschichtliches**, zusammenfassende Berichte über kirchliche Zustände und Vorgänge, Correspondenzen u. s. w.

3. **Kritiken** bedeutenderer Schriften, und regelmäßige **Jahresberichte** über die gesammte theologische Literatur nach den verschiedenen Fächern der Theologie.

Die Zeitschrift wird also versuchen, ein umfassendes Organ der kirchlichen Wissenschaft zu werden.

Zwecks Förderung des erweiterten Unternehmens hat die bisherige Redaction den Professor Dr. **Dieckhoff** in **Göttingen** ersucht, die Stelle des unter die Zahl der Mitarbeiter zurücktretenden Consistorialraths **Mejer** einzunehmen, und er hat diesem Wunsche Folge gegeben. An ihn bitten wir Diejenigen, welche unsere hiemit ausgesprochene Bitte erfüllen und uns mit Beiträgen unterstützen wollen, ihre Zusendungen und Correspondenzen zu addressiren.

Das Verhältniß der Zeitschrift zu der evangelisch-lutherischen Kirche und deren Bekenntnisse verbleibt selbstverständlich, wie es bisher auf Grund des Programms vom Januar 1854 gewesen ist.

Die Erweiterung des Inhalts schien auch eine Erweiterung des Titels zu fordern, und wird daher die Zeitschrift vom Anfange des Jahres 1860 an unter dem Titel:

Theologische Zeitschrift.

Fortsetzung der kirchlichen Zeitschrift.

erscheinen.

Das erste Heft des Jahrgangs 1860 wird, um als Probeheft der neuen Gestalt der Zeitschrift zu dienen, bereits im Laufe dieses Jahres ausgegeben.

Göttingen, Schwerin und Rostock im Septbr. 1859.

Die Redaction der Kirchlichen Zeitschrift.

Dr. Dieckhoff. Professor. **Dr. Kliefoth.** Oberkirchenrath. **Dr. Mejer.** Consistorialrath.

Auf die vorstehende Ankündigung uns beziehend, fügen wir hinzu, daß die

Theologische Zeitschrift

redigirt von

Dr. Dieckhoff. Professor. **Dr. Kliefoth.** Oberkirchenrath.

gleichfalls in unserm Verlage erscheinen wird. Die jährlich 60 Bogen umfassende Zeitschrift wird in Zwei-Monatsheften à 10 Bogen ausgegeben; der Preis für das Semester ist 3 Thlr.

Stiller'sche Hofbuchhandlung
Didier Otto in Schwerin.

Der „Schriftbeweis" des Dr. J. Chr. K. v. Hofmann.

Von Kliefoth.

Fünfter Artikel.

Der ganze 2te Band des „Schriftbeweises" ist Dem gewidmet, was man anderswo die Lehre von Christi Person und Werk nennen würde, und explicirt also nur, was das 5te Lehrstück des „Lehrganzen" in 7 Lehrsätze zusammenfaßt. Die Oekonomie dieses Bandes unterscheidet sich von der Oekonomie der anderen Bände dadurch, daß hier jedem der 7 Lehrsätze des 5ten Lehrstücks ein eigener Abschnitt zugetheilt ist, so daß dieser Band in 7 Abschnitte zerfällt. Schon hieraus ergiebt sich, daß dieser Theil des „Schriftbeweises" mit besonderer Ausführlichkeit behandelt ist; wozu noch kommt, daß sich der Darstellung lange Excurse, z. B. über das alttestamentliche Opfer, einweben.

Diese Ausführlichkeit nöthigt denn auch uns zu einem etwas anderen als dem bisher beobachteten Verfahren. Wir werden hier nicht wie bisher einen bis in das Einzelne folgenden Auszug, sondern nur eine Uebersicht über den Inhalt geben, über diejenigen einzelnen Punkte aber genauer referiren, an denen wir in erheblicherem Grade dissentiren müssen.

Wir theilen zunächst das 5te Lehrstück des „Lehrganzen" wieder vollständig mit.*) Die drei ersten Sätze dieses Lehr-

*) „Fünftes Lehrstück." 1. Wir stehen in einer nicht bloß sachlich, sondern persönlich vermittelten Gemeinschaft mit Gott vermöge einer Selbstbestimmung, welche darin besteht, daß wir uns durch eine von dem Menschen Jesus ausgehende Wirkung haben bestimmen lassen. Diese Wirkung weist zurück auf eine Selbstbestimmung Jesu, vermöge deren er nicht bloß in irgend einer Beziehung innerhalb seines menschlichen Daseins, sondern mit diesem selbst, als dieser Mensch, Mittler der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit geworden ist. Nun ist aber bei allen Menschen die durch ihre Natur vermittelte persönliche Abhängigkeit von dem Argen im-

stücks, und dem entsprechend die drei ersten Abschnitte im zweiten Bande des Schriftbeweises enthalten, was v. H. über die Mensch-

mer früher als Gottes Selbstbezeugung an sie, und also auch früher als ihre derselben entsprechende Selbstbestimmung, durch welche daher jene gottentfremdende Abhängigkeit nicht aufgehoben, sondern nur unterbrochen werden kann. Folglich muß die Selbstbestimmung Jesu, wenn er durch sie persönlicher Mittler der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit geworden ist, dem Anfange seines menschlichen Lebens vorausgegangen sein. Sie kann ihm aber auch vorausgegangen sein, weil das Verhältniß Gottes und des Menschen Jesus innergöttliches Verhältniß, nemlich diejenige geschichtliche Gestalt des innergöttlichen Verhältnisses ist, in welcher es nicht mehr bloß ein Vorbild des vollkommenen Verhältnisses Gottes und des Menschen wirkt, sondern dieses selbst ist. Hiernach wird jene Selbstbestimmung Jesu mit dem, daß sich das innergöttliche Verhältniß diese geschichtliche Gestalt gab, eins gewesen sein und darin bestanden haben, daß sich Gott das urbildliche Weltziel selbst bestimmte, für den Zweck jener Mittlerschaft Mensch zu werden. 2. Da Jesus göttliches Ich gewesen, ehe er Mensch geworden, so hat er sich nicht anders in menschlicher Natur vorgefunden, als wie er zuvor gewollt, daß sie die seine werde. Er hat sie aber gewollt für den Zweck der Herstellung einer in ihm vermittelten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, also um mit der Menschheit in eine Gemeinschaft zu treten, vermöge welcher sie vollkommener Gemeinschaft mit Gott theilhaftig würde. Er wird also die menschliche Natur so zu der seinigen gemacht haben, daß er in ihr der Menschheit angehörte, wie sie in Folge der Sünde war, aber ohne sündig zu sein, und daß er sie zum Mittel der Bethätigung seiner ewigen Gottesgemeinschaft hatte, aber einer Bethätigung derselben, welche unter der durch die Schöpfung und durch die Sünde gesetzten Bedingtheit der menschlichen Natur geschah. Um sie so zu der seinen zu machen, mußte er sich von Gott dem überweltlichen Schöpfer durch Gott den inweltlich wirksamen Lebensgrund auf eine Weise in menschlichen Lebensanfang setzen lassen, bei welcher alles menschliche Thun ausgeschlossen blieb und keine andere Bedingung menschlicher Seits zu erfüllen war, als daß das Weib, welches ihn empfangen sollte, die göttliche Selbstbezeugung, deren Inhalt eben dies war, daß sie ihn empfangen werde, ihre Wirkung in sich thun ließ. 3. Als gegenbildlicher Abschluß der vorbildlichen Geschichte wird die Menschwerdung des Sohnes Gottes unter den hiermit gesetzten Bedingnissen geschehen sein, daß er als Israelite geboren, also der gesetzlichen Gottesgemeinde angehörig wurde, und zwar wie dieselbe zum Reiche Gottes, dann aber dieser ihrer Herrlichkeit verlustig und völkerweltlicher Macht unterthan geworden war, und nur an ihrer heiligen Schrift das einzige sie auszeichnende Gut besaß. 4. Welche Geschichte mit dieser Menschwerdung angehoben hat, ergiebt sich zunächst theils aus der Gestalt, in welche das

werdung, die beiden Naturen und die Person Christi giebt; da er aber, wie wir schon früher erwähnten, die Christologie am

innergöttliche Verhältniß hiemit eingegangen, theils aus dem Zwecke, zu welchem es in sie eingegangen ist. Da der Gegensatz Gottes des Vaters und seines den Folgen der Sünde unterstellten Sohnes seinen Grund in dem zu lösenden Widerspruche zwischen dem ewigen göttlichen Liebeswillen und der Gottes Zorn heischenden Sünde der Menschheit hatte, so wird er sich bis dahin vollzogen haben, wo des Sohnes persönliche Gemeinschaft mit dem Vater unter aller Folge der Sünde, also bis in den Tod, zu Ende bewährt und hiemit in seiner Person jener Widerspruch gelöst war. 5. Welchen Verlauf aber die Vollziehung dieses Gegensatzes gehabt hat, ergiebt sich weiter einerseits aus der Forderung, welche diese geschichtliche Gestaltung des innergöttlichen Verhältnisses an Israel richtete, und andererseits aus der Thatsache, daß sich das israelitische Volk derselben geweigert hat, da es ja noch neben der Gemeinde Jesu Anspruch darauf macht, die Gemeinde Gottes zu sein. Was nun erstlich die Forderung selbst anlangt, so mußte sich das Verhältniß Gottes des Vaters und des Menschen Jesus, da es eine in Folge der Sünde erfolgte Selbstgestaltung des innergöttlichen Verhältnisses war, in einer Weise bethätigen, welche bußfertigen Glauben forderte, den Glauben also, daß in ihm die wiederherstellende Vollendung des Verhältnisses Gottes und der Menschheit vorhanden sei. Eine Bezeugung dieses Inhalts wird also die Selbstbethätigung des innergöttlichen Verhältnisses in seiner nunmehrigen geschichtlichen Gestaltung gewesen sein, und zwar, da sich jede Möglichkeit, solchen Glauben zu wirken, erschöpfen mußte, Bezeugung des Sohns durch den Vater und Selbstbezeugung des Sohns. Da ihr nun aber zweitens das israelitische Volk den Glauben geweigert hat, während sie nicht anders als mit Erschöpfung des Widerspruchs gegen sie aufhören konnte, so muß ihr Ausgang gewesen sein, daß Jesus durch sein zum Gehorsam des Glaubens ungewilltes Volk den Tod, und zwar da es als Volk ihm widerstritt, den Verbrechertod erlitten hat. 6. Nachdem sich nun aber der Gegensatz des Vaters und des Sohnes, in welchen das innergöttliche Verhältniß mit Jesu Menschwerdung eingetreten war, und die Gemeinschaft des Sohnes mit der sündigen Menschheit, vermöge welcher er aller Folge der Sünde unterstand, bis dahin vollzogen hatte, daß der Vater dem Sohne und dieser sich selbst das Aeußerste, was dem sündigen Menschen nach seiner Naturseite durch Gottes Zorn widerfahren kann, durch den Haß des in den Ungerechten wider Gott wirksamen Argen hatte widerfahren lassen: so war in der persönlichen Liebesgemeinschaft Gottes des Vaters und des unter aller Folge der Sünde bewährten Jesus der Widerspruch zwischen dem ewigen Liebeswillen Gottes und der Gottes Zorn heischenden Sünde der Menschheit gelöst, weil ein Verhältniß Gottes und der Menschheit verwirklicht, für wel-

Faden der Geschichte Jesu behandelt, so kann man auch sagen, daß diese Abschnitte von der Menschwerdung oder Geburt Jesu handeln. Der erste Abschnitt zeigt, daß, der zweite, wie, der dritte, unter welchen geschichtlichen Bedingnissen Jesus Mensch geworden ist. Das hier Vorgetragene schließt sich dem im ersten Bande entwickelten Theile des Systems namentlich an zwei Punkten eng an: nemlich Dem, was da von dem innergöttlichen Verhältnisse, dessen geschichtlicher Selbstgestaltung, und dem urbildlichen Weltziel vorgetragen ist; und Dem, was wir da von den vorchristlichen Glaubensgerechten gesagt fanden, die Gott zu vorbildlichen Mittlern seiner Selbstbethätigung an den Menschen machte. Damit es — so knüpft v. H. an — von den vorbildlichen Verwirklichungen und Mittlerschaften der Gemeinschaft Gottes und der Menschheit zu der wesentlichen Verwirklichung und vollkommenen Mittlerschaft käme, bestimmte das urbildliche Weltziel sich selbst, Mensch zu werden, so daß denn damit das innergöttliche Verhältniß, welches sich schon bei der

---

ches die Schuld der Sünde und Gottes Zorn nicht mehr, und welches aller Wirkung des Argen entnommen war, indem es seine Bestimmtheit nicht mehr von der Sünde der sich selbst fortpflanzenden Menschheit hatte, sondern von der inner der sündigen Menschheit und unter der Folge ihrer Sünde bis zu Ende bewährten Gerechtigkeit des Sohnes Gottes. 7. Und da der Tod als verschuldete Folge der Sünde dem hiemit zu Ende gegangenen Verhältnisse Gottes und der Menschheit angehörte, so kann Jesus, in dessen Person die Menschheit Gegenstand einer Liebe Gottes des Vaters geworden ist, welche den Zorn um die Sünde von sich und die Macht des Argen von ihr ausschließt, auch nicht im Tode geblieben sein. Wohl aber muß er Mensch geblieben sein, da nur in seiner Person dieses neue Verhältniß der Menschheit zu Gott verwirklicht vorhanden war, und muß also auch vor Allem selbst als Mensch die göttliche Bethätigung desselben an sich erfahren haben. Demnach kann der Todeszustand für ihn nur Uebergang gewesen sein in ein menschliches Leben neuer Art, in welchem er nun seine Natur zum unbedingten Mittel der Bethätigung seiner ewigen und geschichtlich vollendeten Gemeinschaft mit Gott dem Vater besaß, so daß in ihm eine unbedingte Gottesgemeinschaft der Menschheit verwirklicht, und seine Bethätigung derselben gegen den Vater und gegen die Menschheit von nun an die Vermittelung des Verhältnisses Gottes und der Menschheit war."

Schöpfung in eine geschichtliche Ungleichheit begeben und Verhältniß Gottes des überweltlichen Schöpfers und Gottes des urbildlichen Weltziels in Gott dem inweltlich wirksamen Lebensgrunde geworden war, nunmehr Verhältniß Gottes und des Menschen Jesus ward. Das wird dann näher so ausgeführt.

Daß das urbildliche Weltziel sich einmal selbst bestimmen würde, Mensch zu werden, ist im A. T. nicht vorhergesagt, wohl aber zeigt die ganze vorbildliche Geschichte darauf hin, daß Gott das Heil nicht bloß durch Menschen schaffen, sondern einmal selbst zu dem Zwecke kommen wird. Auch daß Das, was in Jesu Mensch ward, schon vor dieser seiner Menschwerdung existirte, ist im A. T. nicht ausgesprochen. Selbst der Täufer weiß das noch nicht: seine Erkenntniß von der Person Christi übertrifft die der a. t. Propheten, aber erreicht nicht die Erkenntniß Derer, welche hierüber durch Jesum belehrt worden sind. Erst Jesus selbst thut es kund, daß er vor der Welt Gott bei Gott gewesen, und durch eignen Entschluß Mensch geworden sei; und mehr als er wissen und sagen darüber die n. t. Schriftsteller auch nicht. Was es nun nach v. H. mit dieser Menschwerdung Jesu ist, werden wir unten ausführlicher besprechen müssen; hier erwähnen wir nur vorläufig, daß er sie dahin definirt: er habe die göttliche Seinsgestalt mit der knechtlichen vertauscht. Dies that er aber, um als Mensch seine persönliche Gemeinschaft mit Gott zu bethätigen: er wollte die Menschheit in die Gemeinschaft Gottes wiederherstellen, darum machte er die menschliche Natur zu der seinigen, um in derselben und mittelst derselben seine Gemeinschaft mit Gott zu bethätigen. Wir merken uns, weil es nachher wichtig wird, daß v. H. hier den Grund, weshalb der Sohn Gottes sich entschloß, Mensch zu werden, anders als die bisherige Dogmatik bestimmt: nicht darum wird er Mensch, damit er als solcher inmitten der Menschheit ein Werk thue, z. B. leide und sterbe, sondern darum, damit er seine vollkommene Gemeinschaft mit Gott als Mensch bethätige, d. h. inmitten der Menschheit ein

menschlich heiliges und vollkommenes Leben führe. Weil nun dies die Absicht der Menschwerdung Jesu war, so blieb er von Sünde und Erbsünde geschieden. Diese Sündlosigkeit Jesu versteht sich von selbst, und ist daher in der Schrift auch nicht eigends gelehrt, wohl aber vorausgesetzt. Andererseits versteht es sich bei jenem Zwecke der Menschwerdung eben so von selbst, daß Jesu menschliche Natur der unsrigen gleich war, daß er dieselbe so hatte, wie sie durch die Schöpfung und durch die Sünde bedingt ist, nur ohne Sünde. In diesen Ausführungen kommt wieder Eines oder das Andere vor, worauf wir unten näher eingehen müssen. Der vollkommene Mittler ist also vermöge seines eigenen innergöttlichen Entschlusses Mensch geworden, „aber doch als ein *υἱὸς ἀνθρώπου* aus der Menschheit hervorgegangen;" dies tritt heraus in seiner übernatürlichen Empfängniß, darin „daß sein Anfang menschlichen Lebens durch eine die Selbstfortpflanzung des menschlichen Geschlechts ausschließende Wirkung Gottes gesetzt ist." Von dieser übernatürlichen Empfängniß Jesu ist übrigens abermal im A. T. Nichts vorausgesagt, wohl aber ist dieselbe in der Geburt Cains, in der Empfängniß der Sara, und in der Bestellung David's zum Könige vorgebildet. Endlich brachte die innere Nothwendigkeit des heilsgeschichtlichen Zusammenhangs es mit sich, daß Jesus als Israelit, und als Sohn Davids, und zu einer Zeit geboren werden mußte, da Israel aller und jeder theokratischen Herrlichkeit dergestalt entkleidet war, daß es an seiner heiligen Schrift das einzige, es auszeichnende Gut hatte.

So v. H. Schriftbew. II. 1—122. Wir aber haben dazu, ehe wir auf die angedeuteten wichtigeren Punkte eingehen, noch ein Paar Bemerkungen von geringerer Erheblichkeit zu machen.

Erstens lesen wir hier wiederholt, daß die Menschwerdung, die übernatürliche Empfängniß u. s. w. Jesu im A. T. nicht vorhergesagt, sondern nur vorgebildet sei. Wir glauben unseren Lesern schuldig zu sein, durch ein Paar Beispiele zu erläutern, wie v. H. dies meint. Bekanntlich führt der Verfasser des

Briefs an die Ebräer 10, 5 ff. die Stelle Ps. 40, 7—9 als Rede des in die Welt einkommenden Christus an. Da faßt nun v. H. (II. 2 ff.) diesen Psalm ganz nur als ein Gebet David's in der Bedrängniß, und versteht die fraglichen Verse 7—9 dahin, daß David da Gott vorhält, wie doch sein Verhalten besser als das Saul's 1 Sam. 15, 22 gewesen sei. Denn V. 7 übersetzt er: Ohren hast du mir „eingebohrt" d. h. gegeben, daß ich hören kann. Im V. 8 aber versteht er unter dem da erwähnten Buche die Rolle des Gesetzes, die Thorah, welche in so fern in Beziehung auf David geschrieben ist, als sie ihm vorhält, was Gott von ihm fordert, und erklärt: ich bin zu dir, mein Gott, gekommen, vor dich getreten, indem ich das Gesetz bei mir hatte, welches mir deinen Willen verkündigt. So sagt nach v. H. David in dieser Stelle zu Gott: Opfer und Speisopfer, diese äußerlichen Werke gefallen dir nicht, sondern du hast mir Ohren gegeben, hören und gehorchen soll ich dir; ich aber habe deinen Willen begriffen, ich bin vor dich getreten mit deinem Gesetze, das deinen Willen an mich enthält, in meiner Hand, mit ihm habe ich mich dir dargestellt als einen zum Gehorsam gegen dasselbe Willigen, und diese Willigkeit kommt mir von Herzen; so wirst du mich nicht unwerth achten, mir aus meiner Bedrängniß zu helfen. In dieser Weise verstanden enthält denn allerdings die Stelle durchaus Nichts, was David nicht von sich hätte sagen können, was über das von David Geltende hinausginge, und auf einen Höheren als David hinwiese. Der Vf. des Ebräerbriefes aber legt nun nach v. H. diese von David bloß in Beziehung auf sich gesprochenen Worte dem in die Welt kommenden Christus in den Mund. Der Vf. des Ebräerbriefes will sagen, daß Christus zur vollkommenen Erfüllung des Willens Gottes in die Welt zu kommen beschlossen hatte, will dies aber lieber mit Schriftworten als mit eigenen sagen, und leiht so Jesu diese Worte, die David von sich gesagt hatte, die aber, natürlich mit einiger Veränderung des Sinnes, auch Jesus von sich hätte

sagen können. Dazu hatte aber der Vf. des Ebräerbriefes ein Recht, „indem alle Willigkeit des a. t. Gerechten, und sonderlich die Willigkeit des a. t. Gesalbten, den ihm geltenden Gotteswillen je an seinem Theile auszurichten, Weissagung und Vorbild auf Christi Entschluß der Menschwerdung ist, so daß das Schriftwort, in welchem sich jene ausspricht, Ausdruck für diesen nicht nur werden kann, sondern ein Recht darauf hat, es zu werden." Ein anderes Beispiel ist, wie v. H. die übernatürliche Zeugung Jesu im A. T. findet: vorhergesagt ist sie nicht, aber in dem ersten Menschensohn Cain, in der wunderhaften, das Volk des Heils schaffenden Empfängniß Sara's, und in der Bestellung David's zum Könige, durch welche Gott denselben zu sich in das neue Verhältniß der Sohnschaft setzte, ist sie vorgebildet: „Fassen wir nun in Eins zusammen, was von der Geburt des ersten Sohnes, von Isaak's wunderbarer Zeugung und von der Zeugung David's zum Könige gesagt ist, so haben wir daran das a. t. Schriftzeugniß von der wunderbaren Empfängniß Jesu. Denn seine Empfängniß ist die vierte abschließende und gegenbildliche Heilsthatsache zu jenen dreien, die Empfängniß des echten Menschensohns, des Anfängers der echten Gottesgemeinde, des Herstellers des ewigen Gottesreiches. Also empfängt ihn das Weib als eine Gottesgabe durch Wirkung Gottes. Aber nicht wie Eva durch solche Wirkung Gottes, vermöge welcher eben so wohl ein Cain, als ein Seth geboren wird, nicht durch solche, vermöge welcher die natürliche Fortpflanzung geschieht, sondern durch eine der Heilsgeschichte angehörige, wunderbare Wirkung. Wiederum aber nicht durch eine wunderbare Wirkung, wie jene gewesen, vermöge welcher Isaak gezeugt und empfangen worden, nicht durch solche, welche nur wunderbarer Weise Vermögen der Zeugung und Empfängniß wirkt, sondern so, daß Gott durch seinen Geist dieses Lebens Anfang schafft. Dies aber wieder nicht, wie bei David, dessen königliches Leben innerhalb seines irdischen Daseins begann, sondern so, daß ein Anfang menschlichen Lebens

durch des heiligen Geistes Wirkung gesetzt wurde. Das Weib empfängt den Menschensohn nicht bloß in Folge ihres Glaubens an die Verheißung, wie Eva, sondern so, daß ihr Glaube sie empfangen macht, wie Sara; und das, wovon sie glaubt, daß es geschehen werde, ist eine Wunderwirkung, durch welche der Sohn David's solchen Anfang seines menschlichen Lebens nimmt, wie David's königliches Leben begonnen hat."

Diese Beispiele zeigen vollständig, was es mit der v. H.'schen Typologie ist: er spricht den a. t. Worten, welche das N. T. als Weissagungen auf Christum ansieht und behandelt, diese Bedeutung ab; und findet dagegen Vorbilder auf Christum in a. t. Persönlichkeiten und deren Einzelerlebnissen, in denen die Schrift dergleichen mit keinem Worte findet. Dieser doppelte Widerspruch mit der Schrift ist so unläugbar, wie das Andere, daß damit die Existenz der Weissagungen wie der Typen überhaupt negirt ist. Denn kein Unbefangener wird läugnen, daß, wenn die n. t. Schriftsteller a. t. Stellen auf den Herrn so anwenden, wie der Vf. des Ebräerbriefes es in dem obigen Beispiele thut, sie dabei in der ehrlichen und gewissen Meinung sind, daß diese Stellen auch von Dem reden, der da kommen soll. Dann aber müssen solche a. t. Stellen auch Etwas enthalten, was hinausgeht über Dasjenige, was zu der Zeit, da sie geredet oder geschrieben wurden, existent war, und auf den Zukünftigen geht. Wie immer in solchen Stellen das Verhältniß zwischen Dem, was sie über ihre Gegenwart sagen, und zwischen Dem, womit sie Zukünftiges verkünden, sich näher stelle, so muß immer ein Inhalt letzterer Art auch in ihnen sein; wenn auch der Ps. 40 von David spricht, so muß er dennoch, wenn er Weissagung enthalten soll, zugleich etwas über David Hinausgehendes und auf Christum Gehendes sagen. Thun diese Stellen dies nicht, indem sie bloß vom Gegenwärtigen reden, sind sie den n. t. Schriftstellern bloß dadurch anwendlich gewesen, daß sie dem von den n. t. Schriftstellern zu Sagenden, obgleich sie eigentlich etwas Anderes meinen, einen bequemen

Ausdruck liehen; so sind sie selbstverständlich keine Weissagungen mehr. Denn sie sagten dann ihren Zeitgenossen Nichts, was über die Gegenwart auf das Zukünftige hinausging. Das Citiren derselben aber durch die n. t. Schriftsteller und den Herrn selbst sinkt zu einer Spielerei mit aus dem Zusammenhang gerissenen Dictis herab, dem höchstens noch eine pädagogische Bedeutung gegenüber israelitischen Hörern und Lesern zugesprochen werden kann. Es steht dann kaum auf Einer Linie, wenn der Vf. des Ebräerbriefs Ps. 40, 7 ff. und wenn Paulus A.-G. 17, 28 den Spruch eines heidnischen Dichters citirt. Ja, es fragt sich, warum wir denn, namentlich in den an Heidenchristen gerichteten n. t. Schriften, nicht statt der vielen a. t. Citate lieber mehr classische Dicta lesen. An Worten, die man, namentlich unter Absehen von ihrem eigentlichen Sinne, Jesu hätte in den Mund legen, auf ihn hätte deuten können, mit denen man statt mit eignen Worten hätte Etwas über Jesum aussagen können, fehlt es in den Classikern auch nicht. Und wenn v. H. von einem Recht spricht, was solche a. t. Worte gehabt hätten, auf Christum angewendet zu werden, weil diese Worte auf die a. t. Gerechten gingen, und diese a. t. Gerechten Vorbilder Christi seien; — so ist das eitel Täuscherei. Worte können berechtigter Weise nur auf das angewendet werden, worauf sie wirklich gehen. Diese Argumentation sagt vielmehr nur rund heraus, daß es keine Wortvoraussagung, nur vorbildliche Persönlichkeiten, Typen giebt. Solche Typen in a. t. Persönlichkeiten und deren Erlebnissen findet nun aber v. H. wieder, wo die Schrift sie nicht findet. Die Schrift weiß Nichts davon, daß Cain und Sara's Empfängniß Typen auf Christum wären; und für die Auffassung der Bestellung David's zum Könige als Typus der Menschwerdung Christi gewinnt v. H. Schriftgrund auch nur durch seine Auslegung von Ps. 2, 7, welcher Auslegung wir Angesichts der von dieser Stelle im N. T. gemachten Anwendung nicht beipflichten können. Zudem sind die in dem obigen Beispiele als Typen hingestellten Per-

sonen und Facten keine Typen: Jesus ist nicht ein Menschensohn wie Cain, noch geboren wie Isaak, oder ein Erzvater wie Isaak; wie v. H. selbst in der angeführten Stelle genugsam nachweist. Was soll denn nun dies Spiel des einzelne Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten aufsuchenden Witzes? Und wenn es bloß auf Aehnlichkeiten ankommt: warum sollen wir denn bei Cain, Isaak, David stehen bleiben? warum nehmen wir nicht wenigstens noch den Simson, den Samuel, den Sohn der Sunamitin hinzu? Und warum bleiben wir überhaupt bei a. t. Persönlichkeiten stehen? Wenn alle Willigkeit der a. t. Gerechten, den ihnen geltenden Gotteswillen auszuführen, ein Recht darauf hat, für Weissagung und Vorbild auf Christi Entschluß der Menschwerdung zu gelten, warum nicht auch alle Willigkeit einzelner Heiden, dem Gottesgesetz in ihrem Herzen gerecht zu werden, von der überdem v. H. anerkennend genug denkt? Wir wüßten von diesem Standpunkte aus Lasaulx nicht zu tadeln, daß er in Sokrates ein Vorbild Christi sieht. Aber im höchsten Grade bedauernswerth ist die Rückwirkung dieser typologischen Verirrungen auf die Behandlung der Schrift und sonderlich des A. T. Sicherlich kann das A. T. nicht verstanden werden, wenn man den Typus nicht anerkennt; und daß man aus der Seichtigkeit des Rationalismus sich zu dieser Anerkenntniß wieder erhob, stellte ein besseres Verständniß des A. T. in Aussicht, als dessen die letzten Jahrhunderte sich rühmen konnten. Aber dann muß man neben dem Typus auch die Wortweissagung in Geltung lassen, und muß den Typus nicht weiter dehnen, als die Weisungen der Schrift führen. Sonst ist's nicht Gott, sondern unser Witz, der die Typen macht. Wenn man die Wortweissagung negirt, und die Typen durch Auffindung von Aehnlichkeiten bestimmt, so löst man die ganze Exegese und die ganze Heilsgeschichte in ein willkührliches Spiel der Phantasie auf, das nur um so schädlicher wirkt, je geistreicher es betrieben wird.

Zweitens müssen wir der von Hofmann aufgestellten Behauptung widersprechen, daß Israel zu der Zeit der Erscheimung

Jesu kein anderes es auszeichnendes Gut gehabt habe, als seine heilige Schrift. Diese Behauptung steht bei v. H. in einem Zusammenhange, der ihr eine nicht geringe Bedeutung giebt. Sie geht auf H's. Erklärung der Stelle Jes. 7, 14 ff. zurück. Diesen „ganzen Spruch von der jungfräulichen Mutter und ihrem bei Dickmilch und Honig aufwachsenden Sohne Gottmituns" versteht er als eine Gleichnißrede, die ein wunderbares Begebniß veranschaulichen soll: der Gottmituns ist das zukünftige Israel, die schließliche Gemeinde des verheißenen Heils; dieselbe wird durch eine eben so wunderbare Gottesthat hergestellt werden, als ob eine Jungfrau einen Sohn gebäre; ehe aber Solches geschieht, wird das heilige Land ein Unheil treffen; und dies Unheil wird in einer solchen Verödung des Landes bestehen, daß auch dieses zukünftige Israel darin nur solche Nahrungsmittel, die auch der ungebaute Boden hergiebt, wie Dickmilch und Honig, finden wird. So verstanden, weissagt die Stelle auf Jesum, als in welchem das Israel der Heilszukunft auf wunderbare Weise seinen Anfang nahm, und welcher in einer Zeit erschien, da Israel seiner Reichsherrlichkeit verlustig und völkerweltlicher Macht unterthan geworden war, so daß es an seiner heiligen Schrift das einzige es auszeichnende Gut hatte. Es war aber eine heilsgeschichtliche Nothwendigkeit, daß Jesus in einer solchen Zeit erschien. Der sittliche Zustand des Volkes Israel war nicht so, daß das Heil sofort durch Aufrichtung des ewigen Königthums zur Vollendung geführt werden konnte. Darum mußte der Herr zu einer Zeit der Niedrigkeit des Volkes erscheinen, und dem entsprechend selbst nicht als König, sondern in Niedrigkeit auftreten, so daß Glaube an ihn, Anerkennung seiner trotz seiner Knechtsgestalt, nöthig war um ihn aufzunehmen. Erschien er so, so war es möglich, daß Israel nicht an ihn glaubte. Und es kam darauf an, daß Israel nicht glaubte: Israel mußte ungläubig bleiben, damit es dem Herrn den Tod anthäte, und dadurch die Botschaft des Heils in die Heidenwelt hinauswiese, von wo sie

seiner Zeit zu Israel zurückkommen und dann bei demselben bessern, die Aufrichtung des Reichs möglich machenden Glauben finden wird (I. 667. II. 119. 161. 164.). Wir werden dieser specifisch Hofmann'schen Combination der Heilsgeschichte von nun an oft begegnen. Man kann darüber ungewiß sein, was darin das Schiefste und der Glaubensanalogie Widerstreitendste ist, ob das, daß es von dem sittlichen Zustande des Volkes Israel abhängig gemacht wird, ob die Verheißungen auf dem geraden Wege stetiger Vollendung des Königthums zur Erfüllung gebracht werden sollen oder nicht; oder ob das, daß die Heilsgeschichte von Gott so gewendet wird, daß Israel taub sein muß für das Prophetenwort des Herrn; oder ob das, daß Israel so ganz deterministisch nicht glauben muß; oder ob das, daß der Tod Jesu abhängig gemacht wird von dem Unglauben der Juden; oder ob das, daß als die Frucht des Todes Jesu die Verbreitung des Evangelium unter die Heiden hingestellt wird. Für hier indessen haben wir nur gegen die Behauptung, daß Israel zur Zeit der Erscheinung des Herrn sich in einem ganz herabgekommenen Zustande befunden, und außer der heiligen Schrift kein es auszeichnendes Gut besessen habe, unseren Widerspruch einzulegen. Was Israel damals fehlte, war eben nur das Königthum, die theokratische Herrlichkeit nach der politischen Seite hin; denn auch das Prophetenthum war in Zacharias und Elisabeth, Simeon und Hanna, und dem Täufer wieder lebendig geworden, als der Herr auftrat. Im Uebrigen hatte damals Israel den ganzen Bestand socialen Lebens, wie ihn das Gesetz Gottes ihm vorschrieb, und vor Allem den Tempel und den Tempeldienst und das Priesterthum. Und wenn v. H. meint: „aber an dem Allen war zur Zeit nichts Wunderbares zu sehen, wodurch es vor den gleichartigen Gütern anderer Völker ausgezeichnet gewesen wäre"; — so hat das nur dann seine Richtigkeit, wenn man diese Dinge so wenig zu verstehen und zu würdigen weiß, wie leider Hofmann. Wenn man aber weiß, was es um das a. t. Opfer und Prie-

sterthum, ja selbst um die das sociale Leben Israels regelnden Ordnungen der levitischen Reinigkeit u. s. w. war, so kann man weder diesen Dingen die heidnischen Tempel und Opfer als „gleichartige Güter" an die Seite setzen, noch kann man sagen, daß Israel außer der Schrift kein es auszeichnendes Gut besessen hätte. Denn so lange aus Gottes Befehl die blutigen Opfer auf Morijah fielen, und darum Sünde vergaben in der Kraft des Blutes, das einst fließen sollte, gab es dauernde Weissagung und dauerndes Wunder in Israel, wenn es auch nicht „zu sehen" war, und troß dem, daß der Stab Aaron's und der Mannakrug und die Lade nicht mehr da waren.

Viel wichtiger als das Alles ist nun aber, was v. H. von der Menschwerdung lehrt. Er verwirft da vorab nicht allein die rationalistische u. s. w. Ansicht, bei welcher von einer Menschwerdung von vorn herein nicht die Rede sein kann, sondern auch die pantheistische, nach welcher Gott der Menschwerdung bedarf, um zu sich selbst zu kommen, so wie diejenige, nach welcher Jesus zur Weltvollendung und nicht erst zur Welterlösung Mensch geworden sein soll. Daneben aber verwirft er allerdings auch die Ansicht von vorn herein: „daß Gott, nemlich Gott schlechthin, Mensch geworden" wäre; das sei „nachlässiger Ausdruck", die Schrift sage nicht, „daß Gott, nemlich Gott schlechthin, Mensch geworden, sondern daß der Mensch Jesus Gott bei Gott gewesen, *θεὸς πρὸς τὸν θεόν*." Was v. H. hiemit meint, wissen wir aus seiner Trinitätslehre. Nicht minder haben wir bereits gehört, wie er im Allgemeinen die Menschwerdung Jesu dahin bestimmt: er habe „die göttliche Seinsgestalt mit der knechtlichen vertauscht." Im Uebrigen besteht, was v. H. von der Menschwerdung lehrt, vollständig in Folgendem:

„Wir haben die Schrift für uns, wenn wir sagen, in der Menschwerdung des ewigen Sohnes sei eine neue geschichtliche Gestaltung des ewigen innergöttlichen Verhältnisses, eine neue Gestalt der Ungleichheit desselben an die Stelle der bisherigen getreten. Der Menschgewordene ist in

seiner Menschwerdung nicht Das geblieben, was er damit geworden, daß sich das innergöttliche Verhältniß, welches ewiger Weise ein Verhältniß der Selbstgleichheit ist, in die geschichtliche Ungleichheit seiner selbst begab; sondern aus dem Verhältnisse Gottes des urbildlichen Weltziels zu Gotte dem überweltlichen Schöpfer ist ein Verhältniß des Menschen Jesus zu Gott seinem Gott und Vater geworden: was aber dem letzteren, wie dem ersteren Verhältnisse gleicher Maaßen einwohnt und sich darin geschichtlich vollzieht, das ist desselben innergöttlichen Verhältnisses ewige Selbstgleichheit. Also ist Christus Jesus ewiger Weise Gott, aber geschichtlicher Weise Mensch; die menschliche Natur hat er zu seiner, des ewigen Gottes, Natur. So sagen wir im Gegensatze zu Denen, welche göttliche und menschliche Natur in der Person Christi vereinigt nennen und sich deren Vereinigung so vorstellen, als habe der Menschgewordene im Verhältnisse zur Welt göttliche Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart sowohl seiner menschlichen als seiner göttlichen Natur nach, nur verborgener Weise geübt. Daß eine solche Vorstellung mit der gesammten evangelischen Geschichte unverträglich ist, brauche ich nicht erst zu erinnern. Aber auch die andere Fassung der Vereinigung beider Naturen, welcher zufolge der Menschgewordene seiner menschlichen Natur nach jene göttlichen Eigenschaften nur nicht geübt oder vielmehr in der Regel nicht geübt, wohl aber besessen hat auch vor seiner Erhöhung, steht zwar hinsichtlich Dessen, was damit bejaht oder verneint sein will, in keinem Widerspruche mit der heiligen Schrift, aber der Ausdruck, welchen sie dem giebt, entspricht doch auch der Schrift nicht. Gemeint ist die lebendige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi, aber der Ausdruck, mit welchem dieselbe bezeichnet ist, leidet an einem Gebrechen, welches daher rührt, daß nicht unterschieden wird zwischen Dem, was Gotte wesentlich ist um Gott zu sein, und zwischen seiner Bethätigung dessen gegen die Welt. Für uns trifft diese Unterscheidung mit der andern zwischen der ewigen Selbstgleichheit und der geschichtlichen Ungleichheit des innergöttlichen Verhältnisses zusammen. Wir sagen, was Gotte wesentlich ist um Gott zu sein, das eignet ihm in der ewigen Selbstgleichheit des trinitarischen Verhältnisses; aber für die Bethätigung dessen an der Welt geht dieses Verhältniß in eine Ungleichheit ein, welche nicht erst mit der Menschwerdung Christi eintritt, sondern als Voraussetzung der Weltschöpfung der Anfang aller Geschichte ist. Falls es uns nun oben gelungen ist, die Schriftmäßigkeit dieser Unterscheidung zu erweisen, so dürfen wir jetzt auch sagen, daß keine Bezeichnung der Menschwerdung Christi der Schrift entspricht, welche nicht auf jener Unterscheidung beruht. Wir können mit Zanchius sagen, daß sich Christus der göttlichen Herrlichkeit, Allmacht, Allgegenwart entäußert habe und aus einem Gotte ein Mensch

geworden ist, ohne daß wir dadurch in Gefahr kommen, den Bestand, sei es der ewigen, sei es der geschichtlichen Dreieinigkeit Gottes aufzugeben. Und es bedarf der vorsichtigen Beschränkung nicht, ja wir müssen sie als störend abweisen, daß sich der Menschwerdende seiner göttlichen Machtfülle und Herrlichkeit nur in so weit entäußert habe, als ihr Besitz nicht zu seinem Erlösungswerke erforderlich war." „Man wird also allerdings alle die Formeln aufgeben müssen, welche aus der Bezeichnung der Menschwerdung als einer Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur hergeleitet sind, will man anders eine Bezeichnung dessen, was in der Menschwerdung geschehen ist, gewinnen, welche eben Das leistet, was jene Formeln haben leisten sollen, ohne daß sie an derselben Unangemessenheit gegenüber der Schrift leidet, von welcher jene nicht frei zu sprechen sind. Ist aber unsere Bezeichnung schriftgemäßer, so ist es auch ein wirklicher Gewinn, wenn sie zugleich den Gegensatz gegen die reformirte Lehre von der Person Christi noch schärfer auszuprägen dient. Während nemlich jetzt der zwinglischen und calvinischen Lehre, Christus sei auf Erden gekommen, ohne den Himmel zu verlassen, lutherischer Seits entgegengestellt wird, er sei zugleich im Himmel gewesen, da er auf Erden ging, wobei immer doch der Schein einer zwiespältigen Seinsweise bleibt, nur daß es nicht ein Sein zugleich innerhalb und außerhalb menschlicher Natur, wohl aber eine zweifache Seinsweise inner derselben ist; so fällt bei unserer Bezeichnung auch der letzte Schein hinweg, als habe der menschgewordene ewige Gott Sohn in einer Doppelheit geschichtlichen Lebens gestanden." „Keins von beidem lehrt die Schrift, weder daß Christus seiner göttlichen Natur nach im Himmel gewesen, während er seiner menschlichen Natur nach auf Erden war, noch daß er seiner menschlichen Natur nach zugleich im Himmel gewesen ist und auf Erden gewandelt hat, sondern dies lehrt sie, daß derselbe, welcher auf Erden gewandelt, nun im Himmel ist. Aber auch so ist es nicht, daß er die Ewigkeitsform mit der Zeitlichkeitsform vertauscht hat, sondern aus seinem geschichtlichen Stande der Ueberweltlichkeit, des weltbeherrschenden Könnens und Wollens und Gegenwärtigseins ist er, der hier und dort gleich Ewige, in die Innerweltlichkeit, in die menschliche Umschränktheit des Daseins und Wissens und Könnens eingegangen, die eine geschichtliche Bethätigung seines ewigen Wesens mit der andern vertauschend. Da ward die Ungleichheit des innergöttlichen Verhältnisses in seiner geschichtlichen Gestaltung so groß, als sie ohne Selbstverneinung Gottes werden konnte; aber auch in seiner äußersten Ungleichheit blieb es doch es selbst. Nicht theilweise, sondern völlig und ohne Vorbehalt hat sich Christus in seiner Menschwerdung aller überweltlichen Selbsterweisung begeben, ohne daß er, wie mich Einer (Brömel) lehren läßt, darum aufhörte, was ja nicht aufhören kann, weil es

auch nicht angefangen hat, ewiger Weise Gott zu sein. Er hat sich in menschliche Umschränktheit dahingegeben, ohne dadurch ein endliches Geschöpf zu werden. Die Art und Weise seiner Selbsterzeigung ist eine andere geworden, aber was er erzeigt, ist nachher wie vorher seine nicht zum bloßen Sein der Potenz reducirte, sondern ewige, also ihrer selbst und damit der Welt mächtige Gottheit. So lehrt die Schrift", namentlich das Evangelium Johannis. „Weil er bei Gott gewesen, ehe er Mensch geworden, ist er, der Menschgewordene, υἱὸς θεοῦ, und sofern dies gleichbedeutend hiemit, θεός in ausschließlichem Sinne, ist als Mensch persönlicher Weise gegenüber dem Menschengeschlechte, was jene, welche auch θεοί genannt werden, vermöge ihres Amtes in Mitten ihres Volks sind. Hinwieder ist er in seiner Auferstehung und Verklärung in dem Sinne Gott geworden, wie es von ihm heißt, daß ihn Gott zum κύριος gemacht habe, indem er nemlich in die geschichtliche Ueberweltlichkeit zurückgekehrt ist, welche er verlassen hatte, um innerweltlich Mensch zu werden. Ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο, sagt Johannes von dem, von welchem er bezeugt hatte, ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν. Nicht identificirt hat er ihn mit Gott, sondern eine Gottheit hat er ihm zugeschrieben, welche er hatte, als er bei Gott war, wie er Jesum ein ander Mal von der Herrlichkeit sagen läßt, welche er bei Gott gehabt bis über den Anfang der Welt zurück. Wird nun dies, daß er Gott und daß er bei Gott gewesen, nicht eben so zusammenhängen, wie daß er jene Herrlichkeit gehabt hat und daß er bei Gott gewesen, ehe er in die Welt kam? Wenn er diese Herrlichkeit nicht hatte, als er in der Welt war, wird nicht ein Gleiches auch von der Gottheit gelten, in welcher er gestanden, als er bei Gott war? Die Worte Jesu πνεῦμα ὁ θεός erinnerten uns I, 68. an die Gegensetzung von אֵל und אָדָם, רוּחַ und בָּשָׂר. Wird nun nicht, wenn es von dem Worte heißt, θεός ἦν und σὰρξ ἐγένετο, eine Vertauschung desjenigen Seins, da er πνεῦμα war, mit dem andern, da er σάρξ war, ausgesagt sein? Wie Paulus, wenn wir Phil. 2, 6 f. richtig verstanden haben (I, 143 ff.), die Annahme einer μορφὴ δούλου von Christo aussagt, mit welcher sein ὑπάρχειν ἐν μορφῇ θεοῦ ein Ende hatte. Also meint Johannes zwar nicht, daß er zu dem, was er als πνεῦμα war, oder zu dem πνεῦμα ἁγιωσύνης, worunter man dann seine göttliche Natur versteht, das mit σάρξ Bezeichnete hinzugenommen habe, und aus einem absoluten πνεῦμα zum beschränkten πνεῦμα eines sinnlichen Menschen geworden sei, wohl aber, daß er die eine Seinsweise mit der andern, welche das Widerspiel derselben war, vertauscht, seine Gottheit aufgegeben, und unsere Natur angenommen habe. Wir sind σάρξ, er ist es geworden. Allerdings aber ist er der geblieben, der er war, oder besser, der er ewiger Weise ist. Dies liegt schon darin, daß er, derselbe,

welcher Gott bei Gott gewesen, Fleisch geworden, hiezu in die Welt gekommen ist. Nur das, was er war, nemlich geschichtlicher Weise war, hat er aufgehört zu sein, um etwas Anderes zu werden. Denn dies bleibt freilich immer die Voraussetzung, mit welcher alles Gesagte verstanden sein will, daß er ewiger Weise Gott ist. Weil er dies ist, hat er geschichtlich die göttliche Seinsweise mit der menschlichen vertauschen, und in der menschlichen zur göttlichen verklärt werden können. Der sein selbst Seiende und also der Welt Mächtige bleibt, der er ist, weil er selbst bleibt, in jeder seinen ewigen Liebeswillen zum Vollzuge bringenden Weise seiner Selbsterzeigung. Immer, es sei im Herrschen oder im Dienen, bethätigt er sich als der, der er ewiger Weise ist, denn in beiden vollzieht sich das ewige innergöttliche Verhältniß zum Zwecke der Verwirklichung des ewigen Liebeswillens Gottes des Dreieinigen und somit seines eigenen ewigen Willens. Und da dessen Verwirklichung eins ist mit der Weltregierung, so gilt von der irdisch menschlichen Selbstbethätigung des ewigen Sohns nicht minder, als von der göttlich menschlichen, von der innerweltlichen nicht minder, als von der überweltlichen, daß sie Weltregierung ist an seinem Theile. Im Mutterleibe der Geburt entgegenreifend, als Knabe zunehmend an Leib und Geist, schlafend und wachend, wirkend und leidend, ist er mittheilhaft der Weltregierung, indem auf dem hierin verwirklichten Verhältnisse des Sohnes zum Vater, welches die ewige Gemeinschaft beider zu seinem einwohnenden Grunde hat, die Verwirklichung des ewigen Rathschlusses beruht, in der Verwirklichung des erstern die Verwirklichung des letztern geschieht. In diesem Sinne wird von ihm gesagt, und sagt er selbst von sich, daß Alles in seine Hand gelegt, daß ihm Alles von seinem Vater übergeben worden. — Um dies zu verstehen, bedarf es nur des Zwiefachen, daß man sich klar macht, was es um das ewige Wesen Gottes und was es um die Einheitlichkeit der göttlichen Weltregierung ist. Besteht Gottes ewiges Wesen darin, daß er der sein selbst Seiende ist, so ist Christus ewiger Weise der Welt mächtig, auch wenn er geschichtlicher Weise das Sein eines im Mutterleibe reifenden Kindes hat: sein ewiger Wille wohnt diesem seinem geschichtlichen Dasein inne und vollbringt sich selbst darin. Und hat die göttliche Weltregierung ihre Einheit darin, daß sich in ihr der ewige Liebeswille Gottes gegen den Menschen verwirklicht; so ist Christus, während er im Mutterleibe menschlich bewußtem Leben entgegenreift, so gewiß ihrer mittheilhaft, als auf dem Werden dieses Kindes der Fortbestand der von dem überweltlichen Vater durchwalteten Welt beruht. (II. 20—27.)

Wir fügen gleich noch ein Paar anderswo sich findende, einschlagende Stellen hinzu: „Auch hier ist es der Mensch Jesus, welcher *υἱός* genannt, von welchem aber auch gesagt wird, daß durch eben denselben die Welt

geschaffen worden. Von derselben Person gilt dies, welche, Mensch geworden, Jesus heißt." (I. 162.) „Es ist immer dasselbe Ich, zuvor und hernach." (I. 152.) „Aber anders verhält es sich in dem vorliegenden Falle (Joh. 1, 1), wo von Christo nicht gesagt wird, was er wesentlich ist, sondern was er gewesen, ehe er Mensch ward, also nicht im Gegensatze zu Dem, was Andere sind oder nicht sind, sondern im Gegensatze zu Dem, was er selbst geworden. Ist aber dies die Beziehung, mit welcher ihm das Prädicat θεός gegeben wird, so hat er ja dasselbe mit dem Prädicate ἄνθρωπος oder σάρξ vertauscht. In dem Sinne, in welchem es hier heißt, θεός ἦν, hat er aufgehört, Gott zu sein, um Mensch zu werden." (I. 166.)

Welche Stellung die Kirche zu den im Vorstehenden bewegten Fragen unter schweren Kämpfen gewonnen und genommen hat, ist bekannt: wie sie, daß ihr Herr und Mittler wahrer Mensch sei, nicht minder als daß er wahrer Gott sei, und diese Zweiheit der Naturen nicht minder als die Einheit der Person in zwei Naturen, nicht aus dogmatischem, sondern aus christlich praktischem Interesse festgehalten hat; wie nun, seitdem sich diese Lehre von zwei Naturen in Einer Person bekenntnißmäßig festgestellt hat, die theologischen Versuche sich stets um das Problem drehen, die Vereinigung der beiden Naturen zu Einer Person vorstellig zu machen; und wie dabei bisher immer als unverletzliche Regel gegolten hat, daß weder die Wahrheit der einen oder der andern Natur der Einheit der Person, noch umgekehrt die Einheit der Person der Wahrheit der beiden Naturen zum Opfer gebracht werden dürfe; welcher Forderung aber bisher noch kein Versuch völlig zu genügen vermocht hat.

Dem gegenüber sehen wir nun v. H. gerade wie Die, welche nicht wissen, daß den Lehrbestimmungen der Bekenntnisse wichtigste Interessen des Glaubens und Lebens zum Grunde liegen, die kirchlichen Lehrbestimmungen von der Vereinigung der Naturen für „Formeln" erklären, und nicht bloß die Versuche verwerfen, welche gemacht sind, um die Vereinigung beider Naturen in Einer Person anschaulich zu machen, die Lehren also von der κρύψις, von der κτῆσις und χρῆσις, sondern über-

haupt „alle Formeln, welche aus der Bezeichnung der Menschwerdung als einer Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur hergeleitet sind", und dem zu Folge auch die Lehre von der Assumtion, d. h. die Lehre, daß in der Menschwerdung die göttliche Natur die menschliche an sich und in das Consortium der Trinität aufgenommen habe. Wie wenig v. H. bei dieser Verwerfung das Interesse, welches diesen Lehren und Versuchen unterliegt, zu würdigen weiß, erhellt z. B. daraus, daß er äußern kann: zu den Lehren von der κρύψις u. s. w. habe das Bestreben geführt, die lebendige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen in der Person Christi geltend zu machen; während vielmehr umgekehrt die Tendenz derselben darauf geht, die Einheit der Person so zu fassen, daß sie die Wahrheit der beiden Naturen nicht aufhebt. Wie dem aber auch sei, Hofmann findet dies Alles mindestens mit Gebrechen des Ausdrucks behaftet, und giebt dagegen, mit der Selbstzuversicht zu leisten, was jene Formeln leisten wollen aber nicht können, eine neue Lehre von der Menschwerdung und Person Christi, welche ein Ergebniß seiner eigenthümlichen Trinitätslehre und seiner Unterscheidung von Personleben und Naturleben im Menschen ist, und kürzlich so lautet: Jenes Ich, welches vorweltlich θεὸς πρὸς τὸν θεόν war, und dann bei der Weltschöpfung das urbildliche Weltziel ward, hat diese göttliche Seinsweise aufgegeben, ist menschliches Ich geworden, und hat eine menschliche Natur (menschliche Seele und menschlichen Leib) angenommen; dies ist der Herr Jesus, der also aus einem die göttliche Seinsweise mit der menschlichen vertauscht habenden Ich, und einer menschlichen Natur (menschlicher Seele und menschlichem Leibe) besteht. An diese Lehraufstellung sind nun zwei Fragen zu thun: 1) wie hat man sich nach v. H. jenen Proceß zu denken, den — um in der Sprache der Kirche zu reden — die zweite Person der Trinität durchmachte, indem sie die göttliche Seinsweise mit der menschlichen vertauschte? und 2) wie steht diese Lehre zu dem unbeweglichen Canon, daß die Einheit der

Person die Wahrheit der göttlichen und der menschlichen Natur nicht aufheben darf?

Wenden wir uns zu der ersten Frage, so treffen wir zuvörderst den festen Satz: es bleibt immer dieselbe Person, dasselbe Ich, welches Gott bei Gott war, sich als das urbildliche Weltziel bestimmte, in Jesu Mensch ward, und dann wieder Gott gleich ward. Und nicht bloß dieselbe Person bleibt, sondern diese Person bleibt auch unter allen diesen Metamorphosen in gewisser Beziehung dieselbe. Es kommen da die bestimmtesten Ausdrücke vor: Er ist der geblieben, der er ewiger Weise war; er ist und bleibt ewiger Weise Gott; er hat nicht aufgehört ewiger Weise Gott zu sein; er ist nicht ein endliches Geschöpf geworden. Aber auf der andern Seite stehen die ebenso bestimmten Aeußerungen: Jesus hat seine Gottheit aufgegeben und unsere Natur angenommen; in dem Sinne wie es Joh. 1, 1 heißt θεὸς ἦν, hat er aufgehört Gott zu sein; er vertauschte das Sein als θεός und als πνεῦμα mit dem Sein als σάρξ; er hatte, als er in der Welt war, die Gottheit so wenig als die Herrlichkeit; ja dies Aufgeben und Vertauschen soll nicht einmal als ein ökonomisches, als ein nach dem Bedürfnisse des Heilswerks bemessenes gedacht werden, sondern als ein unbedingtes, als ein echtes „aus einem Gott ein Mensch" werden. Worin einigen sich nun beiderlei Sätze? und einigen sie sich wirklich so, daß die ersten Sätze, er sei Gott geblieben, Wahrheit behalten?

Von mehr als einer Seite her sucht v. H. uns seine Vertauschungslehre nahe zu bringen. Zuerst von seiner Trinitätslehre aus. Wir wissen, was er da von dem innergöttlichen Verhältnisse sagt, wie dasselbe erst in sich selbst gleich gewesen sei, darnach aber sich Zwecks der Weltschöpfung in eine geschichtliche Ungleichheit begeben habe. Wir wissen aber auch, daß dies in unzulässiger Weise auf Wesensmetamorphosen in Gott, und zu einer Subordinationsstellung der zweiten Person führt. Letzteres begegnet uns nun auch hier wieder: „nicht identificirt

hat der Evangelist Johannes ihn mit Gott, sondern eine Gottheit hat er ihm zugeschrieben", lesen wir auch hier. Und gerade diese im Widerspruche mit der ganzen Christenheit der zweiten Person der Trinität angewiesene Subordinationsstellung ist es, von wo aus v. H. auch die Menschwerdung zu begreifen sucht: das innergöttliche Verhältniß, sagt er, welches ursprünglich ein in sich selbst gleiches war, ging zuerst bei der Weltschöpfung in eine Ungleichheit ein, und dann bei der Menschwerdung abermal in eine andere Ungleichheit, welche dann so groß war, als sie ohne Selbstverneinung Gottes werden konnte. Dies auf die zweite Person insonderheit angewandt, heißt es: diese Person, die schon ursprünglich nicht ὁ ϑεός, sondern nur ϑεὸς πρὸς τὸν ϑεόν war, ward schon damit, daß sie sich zum urbildlichen Weltziel bestimmte, ungleich, und nun ward sie, um Mensch zu werden, noch ungleicher, und so ungleich, als sie nur werden konnte, ohne eine Beschaffenheit anzunehmen, in welcher der Begriff Gott in keinerlei Sinne auf sie anwendlich blieb. Der Logos kommt eben ganz methodisch herunter. Und dabei ist, wie wir immer festhalten müssen, die Meinung v. H's. nicht die, daß die Trinität und ihre einzelnen Personen bei der Weltschöpfung und bei der Menschwerdung nur ihr Verhalten und Handeln geändert, eine andere Weise ihres Thuns an der Welt eingeschlagen hätten, während sie dabei ihrem Sein nach unveränderlich geblieben wären; sondern die Meinung ist, daß die Trinität, um in anderer Weise an der Welt thätig zu werden, auch in andere Bestimmtheiten ihres Seins übergegangen sei, daß namentlich die zweite Person eine Seinsweise gegen die andere vertauscht habe, daß sie aus einem Gotte ein Mensch geworden sei. Oder mit anderen Worten: nach v. H. hat der Logos seit der Schöpfung, seit der Menschwerdung nicht bloß anders gehandelt, sondern ist auch jedes Mal selbst ein anderer geworden. Wäre nur das seine Meinung, daß der Logos bloß eine andere Weise der Bethätigung angenommen, sein Sein dagegen behalten habe, so würde er immer zur Lehre von der

χρύψις oder vom Nichtgebrauch und Dergleichen kommen müssen; indem er diese läugnet, zeigt er, daß er nicht bloß eine Aenderung des göttlichen Thuns, sondern Zwecks derselben eine Aenderung des göttlichen Seins will. Da aber zeigt sich denn auch, daß wir mit dieser theosophischen Vorstellung von einem In-sich-ungleich-werden des innergöttlichen Verhältnisses nicht zum Ziele kommen, sondern es erheben sich nun die gewichtigen Fragen: wie weit denn solche Veränderung des göttlichen Seins, insbesondere bei der Menschwerdung gegriffen habe? und ob dieselbe auch mit der Veränderlichkeit des göttlichen Wesens verträglich sei? Das fühlt denn auch v. H. selbst, und sucht seine Sache noch anders zu erläutern.

Zwar, wenn er sagt: dem menschgewordenen Logos sei Das geblieben, was Gott wesentlich ist, um Gott zu sein, aber aller und jeder überweltlichen Selbsterweisung habe er sich mit der Menschwerdung völlig begeben — so bringt uns Das nicht um einen Schritt weiter. Auch hiemit wäre nur dann etwas gesagt, wenn es heißen sollte, daß der Logos bloß eine andere geschichtliche Thätigkeitsweise angenommen habe. Das soll es aber nicht, sondern es soll sagen, daß der Logos Zwecks einer anderen geschichtlichen Thätigkeit eine veränderte Seinsweise angenommen habe, ohne jedoch damit Das daran zu geben, was Gott wesentlich ist um Gott zu sein. Da kehrt also die obige Frage nur in etwas anderer Form wieder: Wie weit kann denn Gott Zwecks seiner Erweisung in der Geschichte seine Seinsweise verändern und vertauschen, ohne daß sein Wesen alterirt wird? und worin besteht das göttliche Wesen, welches der Menschgewordene behielt, und worin die Seinsweise, die er daran gab? Hofmann fühlt auch selbst, daß mit seiner Rede, der Herr sei ewiger Weise Gott und geschichtlicher Weise Mensch, Nichts gesagt, auf diese Fragen keine Antwort gegeben ist, und giebt uns daher noch eine dritte Antwort.

Jesus bleibt, sagt er, der sein selbst Seiende und der Welt Mächtige; darin besteht Das, was Gott wesentlich ist um Gott

zu sein, daß er sein selbst und der Welt mächtig ist; und dies blieb der $\vartheta\varepsilon\grave{o}\varsigma\ \pi\varrho\grave{o}\varsigma\ \tau\grave{o}\nu\ \vartheta\varepsilon\acute{o}\nu$, nicht allein als er das urbildliche Weltziel, sondern auch als er Mensch ward. Nun wissen wir allerdings, daß uns v. H. in seinem ersten Lehrstück das Wesen Gottes dahin definirt hat, Gott sei der sein selbst Seiende und der Welt Mächtige. Aber wir erhalten nun auch hier den Beweis dafür, daß wir Recht hatten, ihm in unserem 2ten Artikel eine völlig ungenügende Behandlung der Lehre von Gott vorzuwerfen. Denken wir nur daran, daß uns v. H. weiterhin die Gottesbildlichkeit, also recht das Wesen des Menschen auch dahin definirt hat, daß der Mensch sein selbst und der Welt mächtig sei. Und darin, daß er Solches dem Menschen zuschrieb, hat er nicht geirrt. Das Sein-selbst-sein ist nichts Anderes als die Persönlichkeit, und das der-Welt-mächtig-sein ist nichts Anderes als das Verhältniß dieser Persönlichkeit nach Außen; und weltmächtige Persönlichkeit ist der Mensch allerdings. Aber darum ist auch das Wesen Gottes nicht beschrieben, wenn man ihn den sein selbst Seienden und der Welt Mächtigen nennt. Wenn ich sage, daß Gott ein Geist ist, so habe ich damit, weil Engel und Menschen auch Geister sind, noch nicht sein Wesen beschrieben, sondern um dies auszusagen, habe ich noch weiter anzugeben, was für ein Geist er ist im Unterschiede von den Engeln und Menschen. Eben so wenig habe ich Gottes Wesen ausgesagt, wenn ich sage, daß er Persönlichkeit, daß er Ich, daß er sein selbst und der Welt mächtig ist; das Alles ist jeder Mensch auch; vielmehr habe ich nachzuweisen, was für eine Persönlichkeit, was für ein Ich, in welcher ihm allein eignenden Weise sein selbst und der Welt mächtig Gott ist; damit erst sage ich sein Wesen aus. Statt dessen faßt v. H. das Wesen Gottes so unbestimmt und weit, daß sein Begriff auch auf den Menschen paßt, als bloße Persönlichkeit, als sein selbst seiendes und weltmächtiges Ich. Dann ist aber auch mit dem Satze, daß der Menschgewordene Das behielt, was Gott wesentlich ist, um Gott zu sein, nicht erklärt,

wie Gott sein eigenthümliches Wesen behielt, als er Mensch ward, sondern es ist umgekehrt damit das gesagt: daß der Logos, als er Mensch ward, Das behielt, was Gott und dem Menschen gemeinsam ist, nemlich sein selbst und der Welt mächtig zu sein; dagegen aber Das ablegte, was Gott von dem Menschen unterscheidet, nemlich die eigenthümlich göttliche Weise sein selbst und der Welt mächtig zu sein. Und mit dieser ganzen Deduction: der *θεὸς πρὸς τὸν θεόν* war ein Ich; er ward sich selbst ungleich und das urbildliche Weltziel, aber er blieb ein Ich; und er ward sich noch ungleicher und ein Mensch, aber er blieb ein Ich — läuft es schließlich nur darauf hinaus, daß der Mensch Jesus mit Gott nichts Anderes gleich hat, als was jeder Mensch mit Gott gleich hat, nemlich daß er Persönlichkeit ist; wonach denn zwischen Jesu und anderen Menschen nur der Unterschied bleibt, daß andere Menschen ihr Ich durch Zeugung von ihren Eltern her haben, während in Jesum durch übernatürliche Geburt jenes Ich hineingeboren ward, welches vordem urbildliches Weltziel und noch weiter zurück *θεὸς πρὸς τὸν θεόν* gewesen war, aber nachdem dieses Ich seine frühere göttliche Art daran gegeben und menschliche Art angenommen hatte.

Und daß es darauf in der That hinausläuft, wird noch klarer, wenn v. H. sich weiter dahin explicirt: der Logos habe sich der göttlichen Herrlichkeit, Allmacht und Allgegenwart entäußert, und sei „aus einem Gotte ein Mensch" geworden. Es steht doch nicht so, daß Gott nicht seinem Wesen nach, sondern nur nach seinem Verhältnisse zu der Welt herrlich, allmächtig, allgegenwärtig wäre, sondern weil er nach seinem Wesen diese Eigenschaften hat, erweist er sich denselben gemäß an der Welt. Auch so steht es nicht, daß diese Eigenschaften der Allmacht, Herrlichkeit, Allgegenwart, selbst geschichtliche Erweisungen des göttlichen von ihnen trennbaren Wesens wären. Nicht ist die Allmacht selbst eine Erweisung Gottes, sondern in den Werken Gottes an der Welt erweist sich Gott als den seinem Wesen

nach Allmächtigen. Im geraden Gegentheil von der v. H.'schen Auffassung bezeichnen gerade diese und die anderen göttlichen Eigenschaften diejenige eigenthümliche Art, sein selbst und der Welt mächtig zu sein, vermöge welcher Gott Gott ist. Sein selbst und der Welt mächtig ist der Mensch auch, weil er Persönlichkeit ist; aber das macht Gott zu Gott, daß er nicht bloß wie der Mensch in etwelchem allgemeinen Sinne sein selbst und der Welt mächtig ist, sondern daß er in Allgegenwärtigkeit und allmächtig der Welt Herr ist; die genannten Eigenschaften drücken also zu ihrem Theile recht das Wesen Gottes selbst im Unterschiede vom Menschen u. s. w. aus; und wenn es nun heißt, daß der Logos sich nicht bloß der Ausübung dieser Eigenschaften begeben, sondern sich dieser Eigenschaften selbst entäußert habe, so kann man dann nicht mehr sagen, daß der Menschgewordene Das geblieben sei, was Gott wesentlich ist um Gott zu sein, sondern es hat dann in der That der Logos sein göttliches Wesen selbst aufgegeben, sich als Gott verneint, und statt des göttlichen Wesens das menschliche eingetauscht. Wir vermögen aber auch zu erkennen, wie v. H. dazu kommt, sich die Täuschung machen zu können, daß sich der Logos der göttlichen Eigenschaften der Allmacht u. s. w. privirt habe, und gleichwohl „ewiger Weise" Gott geblieben sei, wenn wir endlich noch einen Ausdruck ins Auge fassen, durch welchen v. H. seine Vertauschungstheorie erläutert. Er sagt: „aus seinem geschichtlichen Stande der Ueberweltlichkeit des weltbeherrschenden Könnens und Wollens und Gegenwärtigseins ist er, der hier und dort Ewige, in die Innerweltlichkeit, in die menschliche Umschränktheit des Daseins und Wissens und Könnens eingegangen, die eine geschichtliche Bethätigung seines ewigen Wesens mit der andern vertauschend." Hofmann sieht es da so an, als ob Gott nach seinem Wesen Nichts als abstractes unbestimmtes Können und Wollen und Dasein wäre; und von dieser Voraussetzung aus scheint es ihm dann möglich, daß sich dies unbestimmte Können und Wollen und Sein erst als weltbeherr-

sehendes und allmächtiges, und dann als menschlich beschränktes Können und Wollen und Sein bestimmt habe, indem es Können und Wollen und Sein in einem wie in dem anderen Falle blieb. Aber erstens ist Gott, und die zweite Person der Gottheit insonderheit, nicht unbestimmtes Können und Sein und Wollen, welches sich nun weiter und enger bestimmen kann, sondern Gott ist eine Substanz, ein Wesen, welches kann und will und ist. Und nicht Das also ist die Aufgabe, nachzuweisen, wie allgemeines Können, Wollen und Sein hier in göttlicher Unumschränktheit und da in menschlicher Umschränktheit erscheinen; es soll ja nicht nachgewiesen werden, daß Können und Wollen und Sein Mensch geworden sind; sondern es handelt sich um den Nachweis, wie dies Wesen, welches als Gott kann und will und ist, Mensch geworden ist. Zweitens ist Gott nicht ein Wesen, welches bloß allgemeinhin kann und will und ist, und die nähere Bestimmtheit seines Wollens und Könnens und Seins erst geschichtlich empfängt, sondern Gott ist sehr bestimmter Weise das Wesen, welches allmächtig und allgegenwärtig kann und will und ist, selbst ehe es ein All giebt, an welchem er sich mit der That so erweisen kann; gerade darum weil er wesentlich solch Wesen ist, ist er Gott. Die Aufgabe ist also, nachzuweisen, wie dies Wesen, dem es wesentlich ist, allmächtig und allgegenwärtig zu sein, in die Umschränktheit menschlichen Könnens und Wollens und Seins eingegangen ist. Mit Einem Worte: wenn v. H. seine Vertauschungslehre erhärten wollte, so hatte er zu zeigen, wie der Logos, der Alles wußte, es anfing, sich in ein Wesen zu verwandeln, welches Nichts wußte, sondern Alles erst zu lernen hatte, und dabei doch dasselbe Ich zu bleiben. Und dieser Aufgabe ist nicht entfernt damit genügt, daß man allgemeinhin sagt: er hat die göttliche Allmacht, Allgegenwärtigkeit und Herrlichkeit mit dem menschlich beschränkten Können und Wollen und Sein vertauscht, jene abgelegt und dieses angenommen. Das heißt nur den zu lösenden Knoten zerhauen, denn damit wird dem Menschgewor-

denen gerade Das negirt, was Gottes Wesen ausmacht. Es ist daher auch nur Täuschung, wenn v. H. meint, daß nach seiner Vertauschungslehre Jesus Das geblieben sei, was Gott wesentlich ist um Gott zu sein; und wir müssen Brömel, trotz der ihm von v. H. bewiesenen Nichtachtung, Recht geben, wenn er das Ergebniß der Lehre v. H.'s von der Kenose dahin präcisirt: daß nach derselben der Logos aufgehört habe Gott zu sein, um Mensch zu werden. Hofmann's Lehre, angewendet auf den Gottesbegriff, den gemeine Christenheit hat, ergiebt dies Resultat.

So ist es denn auch nur Selbsttäuschung, wenn v. H. meint, Jesum noch θεός nennen, oder ihn bei der Weltregierung fortwährend betheiligt denken zu können. Diesen Sätzen werden eben von v. H. Clauseln hinzugefügt, welche ihren Sinn gehörig reduciren. Er ist θεός, sagt er, sofern er „als Mensch persönlicher Weise gegenüber dem Menschengeschlechte dasselbe ist, was jene, welche auch θεοί genannt werden, vermöge ihres Amtes in Mitten ihres Volkes sind.“ Also nur in dem Sinne ist Jesus θεός, wie in der Schrift auch die Menschen, die von Gottes wegen Amt tragen, θεοί genannt werden; und nur der Unterschied besteht zwischen Jesus und diesen Menschen, daß die amtliche Thätigkeit dieser Menschen einen beschränkten Kreis in ihrem Volke hat, während die Thätigkeit Jesu sich über die ganze Menschheit erstreckt. Eben so sagt er, daß Jesus „an seinem Theile“ die Welt regiert habe, da er in der Krippe gelegen u. s. w., aber mit dem Zusatze: „indem auf dem hierin verwirklichten Verhältnisse des Sohnes zum Vater, welches die ewige Gemeinschaft beider zu seinem einwohnenden Grunde hat, die Verwirklichung des ewigen Rathschlusses beruht, in der Verwirklichung des ersteren die Verwirklichung des letztern geschieht.“ Also, nicht Jesus regiert die Welt persönlich mit, sondern durch Das, was mit Jesu geschieht, indem er Mensch ist und als solcher lebt, wird die Welt regiert, weil dadurch der Rathschluß Gottes zur Ausführung ge-

bracht wird. In diesem Sinne kann man aber auch von jedem treu das Evangelium predigenden Pastor sagen, er sei betheiligt „zu seinem Theile" an der Weltregierung, denn damit wird auch der Rathschluß Gottes zur Ausführung gebracht. Das ist Alles nicht der Sinn, in welchem die Kirche sagt, daß Jesus Gott sei, und die Welt regiert habe auch in der Knechtsgestalt; sondern das Alles führt immer nur auf das Endresultat zurück, daß zwischen Jesu und anderen Menschen kein anderer Unterschied der Natur bleibt, als daß er nicht ein aus der menschlichen Fortpflanzung entsprungenes Ich hat, sondern ein Ich, welches vordem urbildliches Weltziel war, aber diese Gottheit aufgegeben hat, um in Jesus ein menschliches Ich zu werden. Und so ist es denn auch nur Schein, wenn v. H. seiner Lehre nachrühmt, daß sie die Antithese gegen die reformirte Hinneigung zu nestorianischer Zertrennung der Naturen schärfer heraushebe. Gewiß steht v. H. scharf genug der reformirten Lehre gegenüber, gewiß kommt er nicht in Verlegenheit, die göttliche Natur im Himmel bleibend zu denken, während Jesus auf Erden wandelte; aber nicht weil er das Verhältniß beider Naturen richtiger begriffen hätte, sondern weil er die göttliche Natur eben daran giebt, sich in die menschliche umtauschen läßt. Ihm ist erst ein urbildliches Weltziel im Himmel, und dann ein Mensch auf Erden, und dann wieder ein Gott gleich gewordener Mensch im Himmel; da sind allerdings alle solche Fragen, wie sie zwischen der reformirten und lutherischen Kirche erörtert sind, beseitigt, nur ein bischen radical.

Diese unsere Antwort auf die erste Frage bestimmt unsere Antwort auf die zweite Frage: Wie steht diese Lehre zu dem unbeweglichen Canon, daß die Einheit der Person die Wahrheit der göttlichen und der menschlichen Natur nicht aufheben darf? Nach v. H. hat das Ich, welches vordem urbildliches Weltziel war, diese seine Gottheit abgelegt, ist ein menschliches Ich geworden, und hat als solches eine menschliche Natur, menschliche Seele und menschlichen Leib angenommen. Dar-

nach ist nun nichts klarer, als daß dabei die göttliche Natur nicht in ihrer Wahrheit geblieben ist. Eine göttliche „Natur“ — um in die v. H.'sche Anthropologie einzugehen — hat Jesus gar nicht. Er spricht auch nie von einer göttlichen Natur. Und es ist allerdings consequent, daß er nicht von einer solchen spricht, da er sich Gott bloß als Person, bloß als den sein selbst Seienden und der Welt Mächtigen, bloß als substratloses Können und Wollen und Sein denkt; aber es ist nun auch gewiß, daß Gott nicht bloß dies ist, sondern daß er eine Natur hat, so gewiß er ein Wesen ist und eine Substanz hat. Göttliches also ist an Jesu Nichts als das Ich, und dieses Ich ist wieder kein göttliches geblieben, wie wir gesehen haben, sondern hat die göttliche Seinsweise mit der menschlichen vertauscht. Was die Kirche die göttliche Natur Jesu nennt, reducirt sich also bei v. H. darauf, daß er ein Gott gewesenes, nunmehr aber menschliches Ich hat. So viel ist also gewiß, daß v. H. nicht sagen kann, Christus sei wahrer Gott und wahrer Mensch gewesen, wie er es denn auch nicht sagt. Er ist ihm nicht Gottmensch, sondern ein Mensch gewordener Gott. Selbstverständlich bleibt denn bei diesen Auffassungen auch die Lehre von der Trinität nicht intact. Von der Kirchenlehre ist stets darauf gehalten worden, man dürfe die Menschwerdung nicht so fassen, daß der Schein entstehe, als ob die Integrität der Trinität dadurch alterirt sei, es müsse zu dem Ende die Incarnation niemals als ein Ausscheiden der zweiten Person aus der Trinität, sondern als Aufnahme der menschlichen Natur in das unveränderlich bleibende Consortium der Trinität gedacht werden. Im Gegensatze hiezu scheidet nach v. H. allerdings die zweite Person der Trinität, indem sie aufhört im bisherigen Sinne Gott zu sein, als göttliche Person aus der Trinität aus, und es tritt an ihrer Statt der aus ihr gewordene Mensch in sie ein, so daß von der Empfängniß Jesu an die Trinität allerdings aus dem überweltlichen Schöpfer, dem Menschen Jesus, und dem Geiste besteht. Und die Trinität wird auch nach v. H.

nie wieder, was sie vor der Menschwerdung war, denn nach v. H. besagt die Erhöhung Jesu nicht das, daß der Logos die menschliche Natur verklärt in seine himmlische Herrlichkeit aufnimmt, sondern der Mensch Jesus, in welchem das urbildliche Weltziel sich Gestalt gegeben hat, bewährt sich, wird zur Belohnung dafür vergottet, und tritt so in das Consortium der Trinität ein, so daß dieselbe fortan aus dem Vater, und dem verklärten, Gott gleich gewordenen Menschen Jesus, und dem Geiste besteht.

Die v. H.'sche Lehre ist nach dem Allen ein umgekehrter Monophysitismus. Er theilt mit den Monophysiten das Interesse, das Göttliche und Menschliche in der Person des Herrn so zu denken, daß die Einheit der Person vor Allem festzuhalten, jede Doppelheit der Seinsweise entfernt werde; er theilt auch mit ihnen die Gewaltsamkeit, mit welcher er diese Intention auf Kosten der einen der Naturen durchsetzt. Aber während sich damit bei den Monophysiten das weitere Interesse verbindet, jeden Falls die Gottheit des Herrn ungekränkt festzuhalten, so daß sie ihre Gewaltsamkeiten gegen die menschliche Natur richten, und diese bis zum Hinanstreifen an das Doketische in die göttliche Natur aufheben; so hat dagegen v. H. das Interesse, das streng menschlich Geschichtliche im irdischen Leben des Erlösers um jeden Preis festzuhalten, so daß er seine Gewaltsamkeiten gegen die göttliche Natur richtet, und den Menschwerdenden diese im Wesentlichen aufgeben, den Herrn nur als Menschen leben läßt. Wie entgegengesetzt nach dieser Seite hin beide stehen, erhellt daraus, daß die Monophysiten gern sagten, Gott sei geboren und gekreuzigt, und daß Hofmann gern sagt, der Mensch Jesus sei der Zweite im innergöttlichen Verhältniß. Natürlich ist die Verletzung, die damit dem Glauben geschieht, eine gleich große auf beiden Seiten, denn es liegt dem Glauben gleich Viel daran, daß der Mittler wahrer Gott, und daß er wahrer Mensch sei. Die Kirche wird auf den menschlich geschichtlichen Monophysitismus v.

H.'s so wenig eingehen können, als sie auf den alten dokeitischen eingehen konnte.

Es wolle auch v. H. uns nicht entgegenhalten, daß doch das Problem, in den zwei Naturen die Einheit der Person zu begreifen, vorliege und seiner Lösung harre. Wir haben Nichts dagegen, daß man solche Lösung versuche. Wir haben z. B. Nichts gegen Thomasius' „Versuch." Gesetzt auch, daß man Thomasius' Versuch mißlungen, und in einer der v. H.'schen ähnlichen Richtung mißlungen nennen müßte, so besteht gleichwohl zwischen Thomasius und Hofmann ein großer Unterschied. Abgesehen von sehr bedeutender inhaltlicher Differenz, indem z. B. Thomasius nicht zu solchen Aeußerungen greifen wird, wie daß „aus einem Gotte ein Mensch geworden sei", daß er die „Gottheit abgelegt und die menschliche Natur angenommen" habe, so hat Thomasius von vorn herein die ausgesprochene Intention, die Wahrheit der beiden Naturen erhalten zu wollen; ausdrücklich erklärt er, daß, wenn sein Versuch dieses Fundamentum verletze, derselbe schon darum für mißlungen zu halten sei. Thomasius also will das Erwerbniß der kirchlichen Lehrentwickelung festhalten, auf demselben einsetzen; und gesetzt nun, sein Versuch wäre darnach nicht gelungen, so hätte er damit immerhin den Glauben der Kirche nicht verletzt, denn er hat ihn salvirt. Ganz anders Hofmann. Da ist das erste Wort, daß man die herkömmlichen „Formeln" von der Vereinigung beider Naturen werde aufzugeben haben; und dem folgen nicht versuchsweise, sondern in sehr absprechender Weise die eignen Beliebungen. Man weiß wirklich nicht, worüber man sich da mehr verwundern soll, ob über die Leichtfertigkeit, die gar kein Verständniß dafür zu haben scheint, mit welchen Erwerbnissen der kirchlichen Lehrentwickelung sie es da zu thun hat; oder über die Anmaaßlichkeit, die, weil sie eine Ansicht hat, sogleich der Kirche das Aufgeben der ihrigen meint abfordern zu können; oder über die Naivetät, die auf zehn Seiten mit einigen Thesen und Antithesen die Resultate tausendjährigen

Denkens in der Kirche meint corrigirt zu haben. Das ist nicht die Weise eines Kirchenlehrers, der sich treu bemüht, auf dem Grunde des geistigen Erwerbes seiner Kirche weiter zu denken; sondern das ist die Weise Eines, der sich selbst überhebt, daß er seine neue Meinung an die Stelle der alten kirchlichen Wahrheit setzen möchte.

Selbstverständlich hat die Lehre von der Kenosis, namentlich in der radicalen Fassung v. H.'s, die Folge, daß das Erdenleben des Herrn als ein pur menschliches ohne Durchblicken höherer Factoren angeschaut wird. Nach der kirchlichen Anschauung liegt es so, daß der Logos gleichsam in das Menschliche, in die Geschichte hinein und herunter lebt. Nach v. H. ist zwar das Ich Jesu dasselbe, welches vordem Gott bei Gott war, aber es hat diese göttliche Seinsweise bis auf einige Reminiscenzen (I. 443.) aufgegeben; so lebt denn Jesus vielmehr, wie ein richtiger Mensch, von der Erde zum Himmel hinauf, bewährt sich auf Erden, und verdient sich den Himmel. „Er ist vom Weibe empfangen und geboren worden, ist Säugling und Kind gewesen, und so zum Sieger über den Feind Gottes **herangewachsen**" (I. 213.). Es ist wieder dasselbe, was wir bereits bei v. H.'s Vorstellungen von der Offenbarung, der Inspiration, der heiligen Schrift fanden: Er kennt einen transscendenten, göttlichen Factor wie dort so im Leben des Herrn, aber indem er das Eintreten desselben in das Menschliche und in die Geschichte fassen will, premirt er die Geschichtlichkeit in einer Weise, daß der göttliche Factor so gut wie verneint wird. Dadurch kommt es nun einer Seits zu einer Anschauung von der Lebensgeschichte des Herrn, und zu einer Auffassung von den Einzelnheiten derselben, die mit der kirchlichen Anschauung, nach welcher in Jesu der Logos ist und lebt, gar nicht verträglich ist. Wir werden noch Manchem begegnen, was als Beleg dienen kann. Hier nur, wie sich v. H. das Wissen Jesu denkt: das göttliche Bewußtsein desselben beschränkt sich auf einzelne „Erinnerungen" aus seinem vorweltlichen Zu-

stande: z. B. daß er da den Satan habe aus dem Himmel fallen sehen (I. 443). Im Uebrigen lernt er, wie ein anderer Mensch, an der Schrift und persönlichen Erfahrung (I. 442). Das Resultat: „Er hat nur gewußt, wessen er dazu bedurfte, um den Menschen zu sagen, was ihnen zu wissen Noth that. Oder mit anderen Worten: er besaß auch an Wissen nur, was er von dem Vater empfing, und empfing von ihm alles Das, was er begehrte; er begehrte aber nur, was er zu seines Werks Ausrichtung bedurfte. Hat doch auch diejenige Beiwohnung und Wirksamkeit des Geistes Gottes, deren er für seine amtliche Selbsterweisung bedurfte, wie jeder andere Mensch ihrer für die seine bedarf, nicht ohne sein Gebet begonnen.“ (II. 42.) Man sieht, da ist der Gedanke daran, daß man es mit dem Mensch gewordenen Gott zu thun hat, ganz zurückgetreten. Auf der anderen Seite wird diese falsch geschichtliche Anschauung die Ursache, daß es zu Aeußerungen kommt, wie: der Herr „ist als ein *υἱὸς ἀνθρώπου* aus der Menschheit hervorgegangen“ (II. 82), oder: er kam „aus“ Israel (II. 109), oder: „in Jesu kommt der Beruf der Menschheit und Israels zu seinem schließlichen Vollzuge.“ (I. 216.) Hofmann weiß ja selbst wohl, daß Jesus nicht aus der Menschheit, sondern in die Menschheit, nicht aus Israel, sondern in Israel gekommen ist, und daß nicht die Entwickelung der Menschheit und Israels ihn als ihr Schlußresultat producirt, sondern daß er kommt, um beide aus ihrer sie zum Verderben führenden Entwickelung zu retten; es ist sogar ein sehr wesentliches Stück im v. H.'schen System, daß in dem Menschen Jesus ein Neues eintritt; aber wenn man einmal das menschlich Geschichtliche einseitig betont, so präsentiren sich solche incorrecte Ausdrücke.

Je mehr aber v. H. den recht menschlichen Verlauf des Lebens Jesu betont, um so mehr drängt sich die Frage auf, wie es denn nach ihm um die Sündlosigkeit Jesu steht. Nicht daß man vermuthen könnte, daß er sie läugne. Im Gegentheil, es steht ihm ja das ganze Heilswerk des Herrn eigentlich nur da-

rin, daß der Herr „sich durchweg bewährt.“ Aber einer Seits wissen wir, daß nach v. H. der Herr ein aus einem göttlichen Ich gewordenes Ich und eine menschliche Natur hat, welche menschliche Natur der unsrigen gleich und so ist, wie die unsrige seit Adam ist. Anderer Seits wissen wir, daß v. H. das von der Sünde an unserer Natur angerichtete Verderben und Uebel, die Gebrechlichkeit und Todverfallenheit unserer Natur nicht gehörig von der Sünde und Sündlichkeit unterscheidet, daß er Wirkungen der Erbsünde am Personleben, nemlich ein von Haus aus böses Wollen und angeborne Neigung zum Bösen und Feindschaft wider Gott, nicht kennt, daß er vielmehr die ganze erbliche Sündhaftigkeit in die Natur hinein legt und in deren Corrumpirung durch den Apfelbiß erblickt, als welche dann das Personleben hernach, wenn es erwacht, auch mit bewußter Absicht und mit der That zu sündigen zwingt. Da fragt es sich denn, ob es v. H. gelingen kann, bei diesen anthropologischen und hamartiologischen Voraussetzungen die Sündlosigkeit des Herrn festzuhalten. Die kirchliche Anschauung kann dies, denn da sie zwischen der angebornen Sündhaftigkeit und dem durch die Sünde an des Menschen Leib und Seele angerichteten Schaden unterscheidet, so kann sie sagen, daß der Herr die menschliche Natur so gebrechlich und arm an sich genommen habe, wie sie durch Adam's Fall geworden ist, aber ohne Sünde und Erbsünde. Aber v. H. wird diese Scheidung gegen seine Sünde und Folgen der Sünde confundirenden Voraussetzungen nicht durchführen können: es wird ihm nur übrig bleiben, entweder nun einen Unterschied zwischen Sündigkeit und Todverfallenheit unserer Natur zu machen, und somit gegenüber der Person des Herrn von seinen hamartiologischen Voraussetzungen abzutreten; oder aber, um seine Meinung von Sünde und Erbsünde fest zu halten, die Sündlosigkeit des Herrn bis auf einen gewissen Punkt Preis zu geben. Wirklich finden wir, daß er nicht bloß Eines von Beiden, sondern Beides gethan hat. Die ganze Ausführung, die er II. 58—76 darüber giebt, daß Jesu menschliche

Natur der unsrigen gleich gewesen, dreht sich um diesen Punkt. Und da lesen wir denn S. 58, daß ein Unterschied zwischen der Sündigkeit und der Todverfallenheit unserer Natur gemacht wird, wie er ihn in seiner Lehre von der Sünde nirgend macht. Weiter aber lesen wir S. 64 folgende Ausführung: „Es heißt von ihm zuvörderst, daß er ein Leben hinter sich hat, in welchem er in allen Beziehungen gleichheitlich wie wir versucht worden ist, so zwar, daß nur die Sünde hinweg gedacht sein will, vermöge welcher wir unsern Versuchungen die angeborne Geneigtheit, uns verführen zu lassen, entgegen bringen. Alles also, was nicht gottwidriges Verhalten, sei es allgemein menschliches, sei es persönlich besonderes Verhalten von Natur oder von Person wegen ist, will bei Jesu eben so gedacht sein, wie bei uns, sowohl das Verhältniß zum Versucher, als die Bedingtheit seiner menschlichen Natur. Was uns widerfährt in der Versuchung, widerfuhr auch ihm, nur daß ihm solches Widerfahrniß zu stetiger Bethätigung seiner persönlichen Gemeinschaft mit Gott, seinem Gotte und Vater, gedieh. Diese seine Selbstbethätigung war demnach ein fortwährender Sieg über das Widerfahrniß der Versuchung, aber ein Sieg nicht ohne Kampf, wenn er auch nicht als dieser göttlich wollende Mensch mit seinem ungöttlichen Naturwollen kämpfte, sondern sich lediglich des Eindrucks sieghaft erwehrte, welchen seine hiefür empfindliche Natur von dem ihm fremden widergöttlichen Willen erlitt. Von Möglichkeit der Sünde kann da nicht anders die Rede sein, als in so fern jeder Mensch, welcher nur Geschöpf war, in solcher Natur nicht anders gekonnt hätte als sündigen. Nur Jesu Natur ist es, von welcher sie gilt, und wiederum nur die Möglichkeit gilt von ihr, nicht eine Wirklichkeit der Sünde, vermöge deren die äußere Versuchung in Jesu σάρξ einen Bundesgenossen gehabt hätte. Doch stand er damit, daß seine Natur so beschaffen war, immerhin der Sünde näher als der Erstgeschaffene vor seiner Uebertretung. Aber der menschgewordene ewige Gott konnte nicht sich selbst verneinen, der

Mensch Jesus also konnte nicht sündigen." Da sehen wir denn das Schwanken: Auf der einen Seite will v. H. dem Herrn das non potuit peccare vindiciren, es soll nicht eine Wirklichkeit der Sünde von Jesu Natur gelten, die äußere Versuchung soll nicht in seiner σάρξ einen Bundesgenossen gehabt, er soll nicht mit seinem ungöttlichen Naturwollen gekämpft, nur der von Außen kommenden Versuchung sich erwehrt haben, es soll aus ihm auch die Sünde hinweg gedacht werden, vermöge welcher wir der Versuchung die angeborne Geneigtheit, uns verführen zu lassen, entgegen bringen. Aber wenn sich ihm dann seine anthropologischen und hamartiologischen Voraussetzungen stellen, die ihm nicht gestatten, zwischen Sündhaftigkeit und durch die Sünde entstandener Schädigung der Natur zu unterscheiden, so folgen dann andere mit jenen nicht verträgliche Aeußerungen: da wird denn doch von Dem, was Jesus mit uns gemein hat, nur das gottwidrige „Verhalten", nur die Thatsünde ausgeschieden; aber was uns widerfährt in der Versuchung, widerfuhr auch ihm; er errang den Sieg über die Versuchung „nicht ohne Kampf"; denn seine Natur war doch „empfindlich" dafür; er stand daher der Sünde doch näher, als Adam vor dem Fall. Alle diese Sätze nun sind mit den vorigen unverträglich und unrichtig. Der Herr hat unsere Natur, so gebrechlich wie sie durch Adam's Fall geworden ist, getragen; aber der Sünde hat er dadurch nicht näher als Adam vor dem Falle gestanden, denn er hatte nicht die Sündhaftigkeit, das böse Wollen, die sündliche Neigung, sondern nur die Knechtsgestalt unserer Natur; er war mithin auch nicht in anderem Sinne „empfindlich" für die ihm von Außen kommende Versuchung, als daß er sie mit seinen Sinnen wahrnehmen, sie hören und sehen, und heiliges Grauen und Entsetzen vor ihr, mitleidigen Schmerz über sie empfinden mußte; noch weniger hat er den Sieg durch Kampf über die durch die Versuchung gereizte Empfindlichkeit seiner Natur errungen; denn ihm widerfuhr wahrlich in der Versuchung nicht die Neigung der eig-

nen bösen Lust und Begierde des Fleisches, die uns in der Versuchung widerfährt, sondern ihm kam im Unterschiede von uns die Untersuchung nur von Außen; so gewiß von Dem, was er mit uns gemein hat, nicht bloß das sündliche „Verhalten", sondern auch die angeborne Neigung zum Bösen, der sündliche Trieb, die natürliche Feindschaft gegen Gott ausgeschieden war. Es gelingt also v. H. nicht, das dem Herrn vindicirte non potuit peccare mit seinen anthropologischen und hamartiologischen Voraussetzungen in Einklang zu bringen. Natürlich ist damit den letzteren das Urtheil gesprochen.

Das Schwanken in den Vorstellungen v. H.'s von dem Verhältnisse des Herrn zu der menschlichen Sündhaftigkeit finden wir nun durch seine ganze Auffassung von dem Leben des Herrn hindurch. So lesen wir z. B. wiederholt (I. 196) den befremdlichen Gedanken, daß die Gemeinschaft des Herrn mit dem Vater während seines Fleischeslebens an der menschlichen Natur eine Schranke gehabt, durch dieselbe gehindert worden sei. Darauf kommt er natürlich nur, weil er, Sündhaftigkeit und physische Folgen der Sünde nicht gehörig unterscheidend, sich die menschliche Natur Jesu nicht ganz von Sünde frei zu denken weiß. Ein anderes Beispiel ist seine Auffassung von dem Kampfe des Herrn in Gethsemane. Die kirchliche Anschauung, die von der Unverworrenheit des Herrn mit der Sünde und von der stellvertretenden Bedeutung des Lebens und Leidens des Herrn ausgeht, sieht darin das Grauen des heiligen Erlösers vor dem Tode, der ja der Sünde Sold ist, welches Grauen er wie den Tod selbst für uns durchträgt, aber um so tiefer als der Sünde Sold erkennt und fühlt, als er selbst reines Herzens und ohne Sünde ist. Hofmann dagegen, der die Stellvertretung läugnet und den Sold der Sünde nicht von der Sündlichkeit selbst scheidet, sieht darin eine aus der Schwäche seines Fleisches heraus den Herrn befallende, ihm selbst geltende Furcht, eine Angst des Sich-von-Gott-verlassen-Fühlens, aus welcher er sich erst durch Gebet zu dem Gehorsam der Todes-

freudigkeit durchkämpfen muß. (I. 391. II. 42. 66 ff.) Der geneigte Leser möge selbst richten, wie weit Einem da das Bild eines Heilandes entrückt wird.

Das letztere Beispiel zeigt uns aber zugleich eine sehr wichtige Anwendung, welche v. H. von dem unentschiedenen Verhältnisse macht, in welches er den Herrn zu der menschlichen Sündhaftigkeit setzt. Es hat damit diese Bewandtniß: Wie wir wissen, hat der Herr nach v. H. an dem in die menschliche Seinsweise übergegangenen Weltziel sein Ich, sein Personleben. Zur Natur aber hat er eine menschliche Natur, ohne Sünde, aber empfindlich für die von Außen an ihn kommenden Versuchungen. Dergleichen Versuchungen kommen nun in seinem Fleischesleben fortwährend von Außen an ihn heran; Teufel und Menschen versuchen ihn, bis in den Tod; und diese Versuchungen bringen ihn vermöge der Empfindlichkeit seiner Natur fortwährend in Kampf. Aber er erringt in allen diesen Kämpfen, weil er mit einem Gott gewesenen Ich ausgerüstet ist, den Sieg. Einem Anderen möchte dies Bild dem Bilde eines Kantischen Tugendhelden nicht unähnlich erscheinen; aber für v. H. ist gerade dies fortgehende Kämpfen und Siegen des Herrn gegen die Versuchung das, was er die „Bewährung" des Herrn nennt; und gerade Dies, daß der Herr sich in Allem so bewährt hat, ist ihm der Inbegriff seines ganzen Werkes, wenigstens so weit es in der Erscheinung des Herrn im Fleische vollbracht ist. Das führt uns denn aber von der Menschwerdung, den Naturen und der Person des Herrn zu dem Werke und den Aemtern und Ständen des Herrn hinüber.

Hievon handeln die vier letzten Lehrsätze. Selbstverständlich wird auch hier (II. 123) der Anfang damit gemacht, daß die herkömmliche Form der Lehre, nach welcher hier eben von dem Werk, den drei Aemtern und dem doppelten Stande Christi gehandelt zu werden pflegt, als unbrauchbar bei Seite geworfen wird. Statt dessen will v. H. „die einheitliche Selbstvollziehung des mit seiner Menschwerdung gesetzten Verhältnisses des

Vaters und des Sohnes" darstellen, und zwar 1) wie sich dies Verhältniß Jesu zum Vater in der Rechtbeschaffenheit seines Lebens bewährt hat; 2) was geschehen ist, damit die Welt erführe, daß durch dies Verhältniß Jesu zum Vater die Gemeinschaft Gottes und der Menschheit wieder hergestellt ist; 3) welchen Ausgang das Leben Jesu dadurch genommen hat, daß die Welt, näher die Juden, nicht an ihn glaubten. Daß v. H. die hergebrachte Lehrform gegen diese vertauscht, hat den zwiefachen Grund, daß er nun den weiteren Stoff am Faden der Lebensgeschichte Jesu behandeln kann, und daß allerdings nach seiner Anschauung von dem Werke und der Person des Herrn weder von drei Aemtern noch von einem doppelten Stande desselben zu reden ist.

Denn bereits der 4te Lehrsatz giebt uns (II. 122—136) vollständig Das an, worein v. H. das Werk des Herrn setzt. Da, sagt er, Gott das urbildliche Weltziel in Jesu Mensch geworden ist, so steht der Mensch Jesus in ewiger Gemeinschaft mit dem Vater. Diese Gemeinschaft Jesu mit dem Vater vollzieht sich nun darin, daß das Leben Jesu von seiner Empfängniß an ein „rechtbeschaffenes" war. Und diese Rechtbeschaffenheit ward, als Jesu Bewußtsein erwachte, zum bewußten Gehorsam, den er im Handeln und im Leiden, und sowohl in allgemein menschlicher Beziehung wie auch als Israelit bewies. „Der heilige Lebensstand, aus welchem sich Jesus zur Bewußtheit entfalten sollte, trug alle diejenigen Bestimmtheiten an sich, welche zur menschlichen und israelitischen Rechtbeschaffenheit desselben gehörten; und dem entsprach nun das Verhalten, zu welchem er sich entwickelte." Und in dieser Rechtbeschaffenheit hat er sich bewährt bis in den Tod: „Sein Eifer mußte ihn verzehren; Widerfahrniß des Hasses gegen die Wahrheit Gottes mußte sein Ende sein; dies gehörte eben so zur Rechtbeschaffenheit seines Ausgangs, wie der Beruf, die Wahrheit zu bezeugen, zur Rechtbeschaffenheit seines Lebens. Da ward die Erweisung seiner heiligen Gemeinschaft mit Gott zur frei bewußten

Untergebung unter jenes Widerfahrniß. Im Gebete bestand er die Anfechtung des bevorstehenden Leidens, im Gebete das Leiden selbst, bis er sprach: „Vater, in Deine Hände befehle ich meinen Geist", und sterbend aus heiligem Lebensstande in heiligen Todeszustand überging." Hinsichtlich dieses Gehorsams aber hat er seine a. t. Vorbilder an Henoch, Noah, Abraham, Mose, David, sofern diese in ihrem Gehorsam ihre Gemeinschaft mit Gott bethätigt haben.

In diesem Gesagten faßt sich ihm vollständig das ganze Werk des Herrn zusammen, so weit dasselbe in der ersten Erscheinung des Herrn gethan ist. Es geht ihm dasselbe in Das auf, was die bisherige Dogmatik den activen Gehorsam Christi nennt. In diesen activen Gehorsam Christi rechnet er auch den passiven, das Leiden und Sterben des Herrn hinein: es sind Jesu, da er einmal in die Welt eingetreten war, auch Uebel und Leiden und Tod widerfahren, und er hat sich auch diesen gehorsamlich unterzogen, in denselben seine Gemeinschaft mit dem Vater nicht verloren, sondern vielmehr durchweg bewahrt. So lösen sich ihm die obedientia passiva, das Leiden und Sterben ganz in den activen Gehorsam, in den Begriff eines heiligen, auch unter Leiden und Tod sich bewährenden Lebens auf. Daß Christi Leidensgehorsam, Leiden und Tod, indem sie unter diesen Gesichtspunkt gebracht werden, von vorn herein ihre eigenthümliche Bedeutung verlieren, wird dem Leser nicht entgehen. Aber wir müssen noch weiter bemerken, daß er auch die obedientia activa ganz anders als die bisherige Dogmatik faßt. Letztere versteht unter dem thätigen Gehorsam Christi, daß derselbe das Gesetz Gottes stellvertretend für uns erfüllt habe, damit die Gnade Gottes uns, die wir seinem Willen nicht gerecht werden noch werden können, solche Gerechtigkeit Christi als die unsere anrechne. Da läugnet nun v. H. nicht allein die stellvertretende Bedeutung, indem Jesus nicht an unserer Statt sondern nur uns zu Gute gehandelt habe, sondern er setzt auch den Gehorsam Christi nicht darein, daß er das Gesetz

Gottes, das Sittengesetz, sondern daß er den Heilswillen Gottes erfüllt, Das geleistet habe, was Gott zur Verwirklichung seines Heilsrathschlusses geleistet haben wollte. Ihm vermittelt sich nemlich die Sache so: Gott wollte, daß der Mensch Gottes werde, und schuf zu dem Zwecke Adam; Adam aber bewährte sich nicht, und ward nicht der Mensch Gottes; da, damit der Wille Gottes zu seinem Ziel komme, ward das urbildliche Weltziel Mensch, um in sich den Menschen Gottes darzustellen, und so in sich eine neue Menschheit anzufangen; folglich bestand der Heilswille Gottes, den der Mensch Jesus auszuführen hatte, und mithin der ganze Gehorsam und das ganze Werk Jesu darin, daß er in einem von der Geburt bis in den Tod rechtbeschaffenen Leben den Menschen Gottes darstellte. Ob nun hierin das ganze Werk der Erlösung beschlossen ist, oder ob nicht dabei große Hauptstücke zurückbleiben, die sich unter dieses Apperçu nicht bringen lassen, und die doch die Christenheit immer als von ihrem Herrn vollbracht wird ansehen müssen, das muß der Verfolg lehren.

Es mußte, fährt v. H. im 5ten Lehrsatze (II. 137—185) fort, nun aber auch der Welt kund gethan werden, daß in diesem gerechten Jesus das Verhältniß Gottes zur Menschheit wieder hergestellt sei, damit sie daran glaube. Dies geschah theils durch die (von Simeon, Hannah, dem Täufer u. s. w.) über Jesum abgelegten prophetischen Zeugnisse, theils durch die prophetische Thätigkeit Jesu selber. Mit diesem prophetischen Amte des Herrn hat es aber eine eigenthümliche Bewandtniß. Durch das ganze A. T. hindurch bis zu der Hannah im Tempel hin ist Israel immer ein König verheißen, der eine That der Macht thun wird, durch welche auf Erden Friede werden soll. Anfangs weiß sogar die Weissagung nur von einem Helden und Könige; der dieser Behauptung widersprechenden, einen Propheten verheißenden Stelle 5 Mos. 18, 15 wird diese Bedeutung bestritten. Aber es hatte sich auch schon längst hervorgegeben, daß Israel zu diesem Ziele auf einem Umwege

werde gebracht werden müssen. Als Israel sich so schlecht betrug, daß ihm seine Reichsherrlichkeit genommen werden mußte, da zeigte sichs, daß Israel's Heiland nicht damit würde anfangen können, in königlicher Erscheinung Israel seiner Bestimmung entgegen zu führen, sondern daß zuvor das Prophetenamt werde seinen Dienst thun müssen. Schon Joel 2, 18 ff. hat dies vorausgesehen. Namentlich aber sagt Jesaias ganz bestimmt voraus, daß Der, der das göttliche Heilswerk schließlich hinaus zu führen haben wird, weil der sittliche Zustand Israel's es unmöglich macht, die Verheißungen auf dem geraden Wege stetiger Vollendung des Königthums zur Erfüllung zu bringen, gezwungen sein wird, erst als Prophet, als schließlicher Mittler der göttlichen Wortoffenbarung aufzutreten und zu wirken, daß er dabei bei seinem eignen Volke nicht Glauben sondern Leiden finden wird, und erst den Heiden wird predigen müssen, ehe es ihm schließlich an seinem Volke gelingt. Und bei Maleachi endlich tritt das Königthum ganz zurück hinter einer Gottesoffenbarung, welche, der sinaitischen gleichartig, nur eine Gott wohlgefällige Gemeinde und nicht ein Reich herstellen wird. Und so kam es nun auch, als der Herr erschien. Engel, Zacharias, Simeon, Hannah verkündigten vor und bei seiner Geburt den Propheten und den König. Wären nun die Herzen des Volks bereitet gewesen, so würde diese Kunde verbreitet worden, und nicht wirkungslos geblieben sein. Aber das Zeugniß des Vaters vom Sohne verhallte. Auch die Frage der Weisen aus Morgenland hatte nur den Erfolg, in dem edomitischen König Mordgedanken aufzuregen. Den prophetischen Bußruf des Täufers vernahm dann zwar das ganze Volk, aber gerade die geistlichen Leiter des Volks blieben fern. Da fing denn Jesus an, sich selbst zu bezeugen; der König sein sollte, fing an zu predigen, und erwies sich als den Propheten seines Volkes bis zu seiner Hingabe in den Tod. Er ward dazu in seiner Taufe durch die Salbung mit dem Geist befähigt. Anfangs schloß er sich der Wirksamkeit des Täufers an, und taufte

wie er, oder ließ vielmehr durch seine Jünger taufen. Denn hätte Israel, als er die erste Tempelreinigung vornahm und sich dadurch dem Volke als Den offenbarte, der mit Feuer des Weltgerichts und mit dem Geiste der Weltverklärung taufen sollte, ihn in dieser Machtvollkommenheit anerkannt, so hätte er nicht nöthig gehabt, das Amt eines Propheten dieses Volks auf sich zu nehmen, und ihm mit Lehren und Wunderthun zu dienen. Nun aber Israel nicht glaubte, mußte er erst des Täufers Gehülfe werden. Als aber der Täufer gefangen gelegt war, ehe er durch seine Predigt erreicht hatte, daß das Volk gegenüber derselben zur Selbstentscheidung kam, führte er des Täufers Werk unter Wunderheilungen und Wunderhülfen fort, und bis zu dem Punkte durch, daß das Volk in seinen Obersten seinem Zeugnisse gegenüber zur Selbstentscheidung kam. In diese prophetische Thätigkeit aber gehört nun auch alle und jede Thätigkeit hinein, die er in seinen Fleischestagen geübt hat. Sein königlich priesterliches Wirken hebt erst mit seinem Hingange zum Vater an. Es ist Irrthum, wenn man meint, daß er schon in seinem Fleischesleben als Priester und König gehandelt habe, denn „die Schrift meint es nicht so. Wenn Jesus für seine Jünger betet, so hat es damit keine andere Bewandtniß, als mit Jesaja's Gebete für die seinem Zeugnisse gläubig Gewordenen; auch geht solches Beten unmittelbar in Lehrrede über oder umgekehrt. Aber auch seine Wunder gehören seiner Prophetenthätigkeit an, nicht minder als die eines Elia oder Jesaia der ihrigen. Sie sind verkörperte Worte, nicht Thaten der Herrschaft, sondern Zeugnisse der Wahrheit. Endlich solche Dinge, wie Berufung von Jüngern, Ertheilung persönlicher Verheißungen an sie oder Anbefehlung von Ordnungen und Bräuchen für ihr künftiges Gemeinleben hat man vollends keinen Grund für königliche Bethätigungen zu nehmen. Ist es doch der Propheten Sache nicht nur, Lehren vorzutragen, sondern auch der Gemeinde für einzelne Fälle oder in ihren einzelnen Gliedern Gottes Wort zuzueignen und sie mit demselben zu ver-

walten und zu ordnen. — Man hat sich darauf berufen, daß sich Jesus selbst, als er vor Pilatus stand, einen König genannt hat. Aber Jesus fügte gleich hinzu, welches in dieser Welt seine einzige Machtübung sei, nemlich durch das Zeugniß der Wahrheit und für dasselbe Glauben zu wirken, das Glauben wirkende Wort Gottes zu verkündigen. Damit sagte er selbst, daß er, obgleich König, nemlich der Erbe David's, doch nicht dazu in der Welt sei, königliche Macht zu üben, sondern Lehrer der Wahrheit zu sein. Denn das ist die Meinung seiner Antwort, und nicht, wie man sie gewöhnlich faßt, daß sein Königthum die Wahrheit sei." Umgekehrt erstreckt sich aber auch die prophetische Thätigkeit des Herrn nicht über seine Fleischestage hinaus. Es ist gleichfalls Irrthum, wenn man meint, daß der Herr noch jetzt prophetische Thätigkeit übe: jetzt predigt er nicht selbst mehr, sondern er läßt predigen, erweckt und sendet die Seinen dazu, und nicht der Sendende, sondern der Gesendete ist der Prophet. Mit dieser prophetischen Thätigkeit beschränkte er sich auf Israel, und der Inhalt derselben bestand in der Verkündigung, daß das Himmelreich nahe sei in ihm, der es offenbaren werde; für diese Verkündigung forderte er bußfertigen Glauben. Israel aber erkannte ihn nicht; derselbe Unglaube, der ihn zwang, sein eigner Prophet zu werden, verwarf nun auch sein prophetisches Zeugniß. Selbst der Täufer ward ja irre an ihm. Und zwar gerade, daß er der Verheißung gemäß als Prophet auftrat, machte, daß Israel ihn nicht in seiner Bedeutung erkannte: seine Prophetenthätigkeit verbarg dem Volke seine Heilandswürde. Indessen, „durch diesen Widerspruch verlockt zu werden, war für jetzt Israel's Bestimmung." Denn nun brachten sie ihn zum Tode, und ermöglichten damit, daß er in seinem Leiden und Sterben der Hohepriester der Gemeinde Gottes wurde.

Es ist zunächst die Auffassung einzelner geschichtlicher Facten, die uns in dieser v. H.'schen Geschichte der prophetischen Thätigkeit Jesu fremdartig entgegen tritt. Wir z. B. können

uns doch nicht überzeugen, daß der Täufer für seine Person an dem Herrn irre geworden sein sollte. Hofmann kommt auf diese Auffassung nur durch seine dogmatische Voraussetzung, daß das Greifen des Herrn zum Prophetendienst Alle an ihm habe irre machen müssen. Ferner ist ja ausgemacht, daß der Herr mit seiner prophetischen Thätigkeit an die des Täufers, seines Vorläufers, angeknüpft hat. Aber das berechtigt noch nicht, ihn als den „Gehülfen" und „Nachfolger" des Täufers zu denken. Er war an sich, und darum auch schon als er an die Thätigkeit des Täufers anknüpfte, ein Anderer als die anderen Propheten alle; er war das Licht der Welt, während jene nur von dem Licht zeugten. Und es hilft auch nicht, daß v. H. an diesen Unterschied des Herrn von den anderen Propheten hinterher erinnert, sondern er hätte diesem Unterschiede für seine ganze Auffassung von dem prophetischen Amte des Herrn Folge zu geben gehabt. Aber es kommt v. H. darauf eben an, das Leben des Herrn recht menschlich geschichtlich erscheinen zu lassen. Darauf führt sich auch die Bedeutung zurück, welche v. H. dem an die Taufe Jesu sich anschließenden Vorgange beilegt. Jesus war durch den Geist Gottes ins Fleisch gezeugt, und hatte somit für sein persönliches Verhältniß zum Vater den Geist Gottes stets, aber für das Amt, in welchem er seine Gemeinschaft mit dem Vater bethätigen sollte, empfing er den Geist Gottes neu nach der Taufe durch Johannes, und erhielt durch diese Geistessalbung die Befähigung zu diesem amtlichen Thun; nicht daß er sich nicht seiner Bestimmung schon vorher voll bewußt gewesen wäre, aber wie er sich, da er Fleisch und Blut und als solches zum Eingehen in das Reich Gottes nicht geeignet war, der von Gott zur Reinigung des sündlichen Fleisches geordneten Taufe Johannis untergab, so überkam ihn nach der Taufe der Geist der Macht, dessen er, weil er Fleisch und Blut war, zur Ausrichtung des Werkes Gottes an der Welt bedurfte. (I. 86. 191. 305. II. 34. 42. 126. 166.) Schriftgrund hat diese ebionitische Ansicht von der Taufe Jesu nicht,

denn Matth. 4, 1. Luc. 4, 1. 14 ist nicht gesagt, daß Jesus erst in der Taufe mit dem heiligen Geist gesalbt wäre, und Matth. 3, 15. Joh. 1, 33 geben nicht Mehr, als daß der Herr in den geschichtlichen Entwickelungsgang des Reiches Gottes durch Hinnahme der Taufe Johannis, obgleich er derselben für seine Person nicht bedurfte, aus ökonomischen Gründen einzutreten hatte, und daß ihn Gott da vor den Menschen erwies und offenbarte. Auch wird Niemand, der von dem Glauben ausgeht, daß der Logos in dem Menschen Jesus war, damit die Vorstellung vereinigen können, daß nun doch der Geist Gottes erst in einem bestimmten Zeitmomente plötzlich über ihn gekommen sei, um ihn zu seinem amtlichen Thun zu befähigen. Abgesehen von der unklaren Vorstellung, daß der Geist Gottes in Jesu hinsichtlich seines persönlichen Verhältnisses zum Vater immer gewesen, aber doch Zwecks seiner Befähigung zu seinem Amte erst über ihn gekommen sein soll; man sollte meinen, dazu hätte es nicht eines neuen Ueberkommens bedürfen können, sondern nur einer andersartigen Erweisung des in ihm schon seienden Geistes. Aber für v. H. ist der Herr nur der Mensch Jesus, in welchem das urbildliche Weltziel sich Gestalt gegeben hat, und da bedarf ihm allerdings dieser Mensch Jesus erst einer Salbung zum Propheten durch den Geist, wie jeder andere Prophet.

So wendet v. H. die einzelnen geschichtlichen Facta etwas anders; wie wir, wenn der Raum es verstattete, noch an einer Reihe von einzelnen im Obigen berührten biblischen Thatsachen nachweisen könnten. Und das Resultat davon ist denn die obige, aller Glaubensanalogie widerstreitende Geschichtscombination, die sich als Lehre vom prophetischen Amt Christi giebt. Wir haben an ihr die Frucht jenes v. H.'schen Grundirrthums, daß er den Menschen, daß er Israel zum Coefficienten des Heilswerks, von der Menschen Glauben oder Nichtglauben den Fortgang des göttlichen Offenbarungswerks abhängig macht. Wenn, meint er, Israel geglaubt hätte, würde der Herr als

israelitischer König erschienen sein; das bleibt auch das endliche Ziel; aber bei dem unsittlichen Zustande und daraus erfolgenden Unglauben Israels kann dies Ziel nicht auf geradem Wege, sondern muß auf einem Umwege erreicht werden. Und in der That nicht bloß Einen Umweg, sondern viele Umwege muß Gott sich's kosten lassen: Anfangs läßt Gott bloß den künftigen Helden und König weissagen, aber schon als Israel durch seine schlechte Führung seine Reichsherrlichkeit verliert, wird Gott klar, daß er mit diesem Volke nur auf Umwegen an's Ziel kommt, er corrigirt sich, und läßt nun auch den Propheten weissagen; gleichwohl versucht er noch immer wieder den ursprünglich gewollten ersten Weg, und läßt von dem Engel, vom Simeon wieder den König verkündigen; ja, der Herr selbst versucht's in der Tempelreinigung, ob's nicht etwa doch mit dem Königthum ginge; aber Israel macht mit seinem Unglauben Alles zunichte, der Herr muß aus der Noth eine Tugend machen und sein eigner Prophet werden. Nichts desto weniger ist's ein wahres Glück, daß Israel so ungläubig ist; ja Gott hat dies selbst absichtlich so veranstaltet, hat den ewigen König im niedrigen Prophetenstande erscheinen lassen mit dem Zwecke, daß Israel sich an diesem Widerspruche zwischen Wesen und Erscheinung stoße und nicht glaube, „durch diesen Widerspruch verlockt zu werden, war für jetzt Israel's Bestimmung", denn es hat ja die Folge, daß der Herr stirbt und daß dadurch die Predigt des Heils auch zu den Heiden kommt. So kann v. H. sich entschließen, die heilsgeschichtlichen Daten zu combiniren! Wir dagegen haben wohl gelesen, daß Gott Israel geführt hat wie die Jugend, und daß er es gezogen hat wie ein Mann seinen Sohn zieht, aber das verstehen wir nicht, daß Gott sollte durch Israel's Widerspenstigkeit vom geraden Wege auf den „Umweg" getrieben sein, oder daß Gott sollte mit Absicht Israel Widersprüche vorgelegt haben, damit es nicht glaubte. Wenn Gott durch seine Propheten und seinen Sohn dem Volke Israel predigen ließ, so war's auch Gottes Wille,

daß Israel glaubte, so gewiß Gottes Gnadenanbietung und Berufung immer und allewege ernstlich ist; und wiederum, mochte nun Israel glauben oder nicht glauben, so gingen Gottes Werke ihre Wege. Daher können wir auch in der ganzen Auffassung v. H.'s von dem prophetischen Amte des Herrn nur eine Herabwürdigung desselben sehen. Das Werk Dessen, der dazu geboren und in die Welt gekommen ist, daß er die Wahrheit zeugen soll, die Offenbarung Dessen, der das Licht der Welt ist, der Aufgang der Sonne der Gerechtigkeit, das selige Factum, daß Gott Israel und uns nicht bloß durch Menschenmund, sondern auch durch seinen lieben Sohn hat sagen lassen, daß und wie derselbe Sohn unsere Erlösung geschafft hat, — das Alles weiß v. H. in den Verlauf der Heilsgeschichte nur einzureihen als Umweg, auf den der Unglaube der Juden drängte, als eine kümmerliche Aushülfe, zu der Gott griff, da er von den Menschen im Stiche gelassen ward, als eine Selbsterniedrigung Dessen, der eigentlich ein König sein sollte und nun ein Prophet sein mußte. Und während andere Menschen meinen, das Prophetenthum des Herrn habe gerade den Zweck, und trotz allem Unglauben der Juden wahrhaftig auch den Erfolg gehabt, der Welt den Herrn als den Heiland kund zu thun und zu zeigen, verkehren sich bei v. H. die gesunden Begriffe dergestalt, daß er sagen kann: „seine Prophetenthätigkeit verbarg dem Volke seine Heilandswürde." Je niedriger aber v. H. das prophetische Amt des Herrn stellt, desto höher stellt er das königliche: damit hätte nach Gottes Willen das Heil eigentlich anheben sollen; das bleibt auch das Ziel; und Alles, was sich zwischen die Erfüllung dieses Ziels stellt, ist Umweg. Und dabei wird das Königthum des Herrn Jesu gerade so gedacht, wie der fleischliche Sinn der Juden es sich dachte: daß der Herr als König an die Spitze Israel's treten, das Reich aufrichten, die sich beugenden Heiden beglücken, und die widerstrebenden mit der Schärfe des Schwertes richten soll. Es ist hier der Punkt, wo sich dem „System" nicht bloß sein

Chiliasmus, sondern auch jener eigenthümliche politische Zug ansetzt, den es zeigt, sobald es das Gebiet der That betritt. Aber von Heil und Erlösung muß Der eigenthümliche Begriffe haben, der da meinen kann, sie hätten eigentlich anfangen können und sollen mit „einer That der Macht, durch welche auf Erden Frieden würde.“ Diese ganze Geschichte ist eine moderne Auflage von „dem Plan, den der Stifter der christlichen Religion entwarf.“

Aus dem Allen erklärt sich denn freilich, wie v. H. dazu kommt, in der von dem Herrn während seines Wandels im Fleische geübten Thätigkeit nur Prophetenwirksamkeit zu finden, und sein Priesterthum und Königthum erst mit seinem Hingange zum Vater anheben zu lassen. Wenn, wie er meint, das Königthum des Herrn in der Reichsaufrichtung besteht, und wenn Jesu Leben, Leiden und Sterben keine stellvertretende und mediatorische Bedeutung hat, so kommt allerdings im Leben des Herrn nichts Königliches noch Priesterliches vor. Aber in dem Letzteren hat v. H. den gemeinen Glauben der Christenheit gegen sich, die sich schwerlich wird lehren lassen, daß der Herr mit seinem Leiden und Sterben nichts Anderes gethan habe als sich zu bewähren. Hat aber des Herrn Leiden und Sterben eine stellvertretende und mittlerische Bedeutung, so hat es auch mit dem Fürgebet Jesu eine andere Bewandtniß als mit dem Jesaia's, und wir werden sagen müssen, daß die priesterliche Thätigkeit durch das ganze Leben des Herrn hindurch geht. Hinsichtlich des Königthums des Herrn aber wird v. H. durch Joh. 18, 37 widerlegt. Da sagt Jesus nicht: ich bin potentia ein König, aber actu bin ich's jetzt noch nicht, sondern muß einstweilen predigen; sondern er sagt, daß er, und zwar daß er in dem Moment ein König sei; und nicht diese Aussage berichtigend, sondern sie erklärend fügt er hinzu, daß er zum Zeugniß der Wahrheit geboren und gekommen sei, und an Denen sein Reich und Volk habe, die der Stimme der Wahrheit gehorchen. Der Herr ist also nach seinen eignen Worten König,

indem und dadurch daß er Prophet ist; und v. H. hätte besser gethan, sich durch dies Wort des Herrn andere Begriffe vom König und vom Reich lehren zu lassen, als dem Herrn sein Wort im Munde umzudrehen. Eben so wenig aber als wir zugeben können, daß das königlich priesterliche Wirken des Herrn erst mit seinem Hingange zum Vater anfinge, können wir einräumen, daß das Prophetenthum des Herrn mit dem Hingange desselben zum Vater aufgehört habe. Keineswegs beschränkt sich die jetzige Thätigkeit des Herrn darauf, daß er uns zum Predigen verwendete und sendete, so daß nun wir predigten und er nicht. Vielmehr hat uns der Herr sein Wort gegeben, und wo dies sein Wort gepredigt, sein Name verkündigt wird, da ist er nach seiner Verheißung selbst in und mit dem Wort, so daß er selbst predigt, und selbst die Sünden vergiebt, und selbst Heil und Leben schenkt. Wir aber sind nicht Propheten; das Prophetenthum ist erfüllt und zu Ende in ihm; wir sind nichts als arme Diener seines Wortes, durch welches, wenn wir demselben unseren Mund leihen, er predigt und wirkt. Die Doctrin, daß des Herrn Prophetenthum zu Ende sei, und daß nun wir an seiner Statt die Propheten wären, wollen wir uns doch fern halten, da sie eine ganze Pandorabüchse praktischer Verirrungen in sich birgt.

Schon aus dem Bisherigen ergiebt sich, daß das hohepriesterliche Amt des Herrn unter v. H.'s Behandlung nicht entfernt zu seinem Rechte kommen kann. Wenn, wie wir bereits gehört haben, das Leiden und der Tod des Herrn nur die Bedeutung haben, daß der Herr sich in ihnen bewährt hat, und wenn überhaupt, wie wir auch schon gehört haben, das priesterliche Thun des Herrn erst mit seinem Hingange zum Vater anhebt, so bleibt für Das, was man bisher das hohepriesterliche Werk des Herrn genannt hat, eben kein Platz. Und Dem entspricht denn auch, was wir finden. Von dem hohenpriesterlichen Werk des Herrn (d. h. was die alte Dogmatik so nennt) und damit von den großen Lehren der Genugthuung,

der Sühne, der Versöhnung, dem Leiden und Tod Jesu handelt der 6te Lehrsatz (II. 186—472.). Es ist die am ausführlichsten gearbeitete Partie des ganzen Buches, aber sie macht einen tief wehmüthigen Eindruck. Wie jener arme Naturforscher, der Himmel und Erde durchspähte, aber nur Gott nicht finden konnte, so durchforscht v. H. die ganze heilige Schrift, aber das Verständniß des einfachen Glaubensworts: „gegeben und vergossen zur Vergebung meiner Sünden" kann er nicht darin finden. Wir haben nicht die Absicht, tiefer in diese Partie des Buches hinein zu gehen. Ueber einen Hauptabschnitt derselben, die Lehre vom a. t. Opfer und Priesterthum, haben wir uns an anderer Stelle bereits ausgesprochen; und weder was v. H. in seiner zweiten Auflage zu einzelnen unserer einschlagenden Ausführungen kurz bemerkt hat, noch die Ueberarbeitung, die v. H. diesem Abschnitte seines Buchs in der zweiten Auflage gegeben hat, haben uns zu anderer Einsicht zu führen vermocht. Wir haben also jenen unseren Widerspruch gegen die Lehre v. H.'s einfach aufrecht zu erhalten. Ueberdem haben es Andere übernommen, gegen die in diesem Lehrsatze dargelegte Lehre v. H.'s von der Versöhnung die kirchliche Lehre zu vertheidigen. Wir sind inhaltlich mit dem von ihnen eingelegten Widerspruche einverstanden. Ihre Sache aber wird es sein, denselben aufrecht zu erhalten. Mögen sie darin nicht nachlassen, sondern bedenken, daß es den Kern und Stern nicht bloß unserer Kirchenlehre, sondern überhaupt des Christenthums gilt. Wir aber glauben hier genug zu thun, wenn wir aus dieser Partie des Schriftbeweises nur so Viel referiren, als nöthig ist, um den Fortschritt des Systems deutlich zu machen.

Hofmann beschreibt, was er in diesem 6ten Lehrsatze ausführen will, an der Spitze dahin: der Unglaube Israel's zwang den Herrn sein Prophet zu werden; so geschah es durch denselben Unglauben, daß sein Prophetenthum durch die tiefste Schmach des Leidens hindurch zur offenbaren Herrlichkeit geführt werden mußte. Alles aber, was davon zu sagen ist, ist

das Dreifache: daß Jesus durch sein Volk den Tod des Verbrechers gestorben ist, daß er diesem Tode nur dadurch verfallen, weil er seine Selbstbezeugung nur mit Erschöpfung des Widerstreits gegen sie zu Ende gehen lassen wollte, und daß mit diesem Ausgange seines Berufslebens, worin er seine persönliche Gemeinschaft mit dem Vater bis zu Ende bewährt hat, ein in seiner Person verwirklichtes Verhältniß Gottes und der Menschheit hergestellt war, welches nicht mehr durch die Sünde bedingt ist. Wohlgemerkt: dies nicht mehr durch die Sünde bedingte (nicht mehr Zornes-, sondern Gnaden-) Verhältniß Gottes zu den Menschen ist nicht etwa durch den Tod Jesu und durch die durch denselben beschaffte Sühne hergestellt, sondern es ist dadurch hergestellt, daß der Herr sich als Einen, der mit dem Vater Eins ist, in seinem ganzen Leben bis ans Ende, also bis in den Tod hinein bewährte: der Herr trieb sein prophetisches Werk, stieß dabei auf Widerstand, ließ sich aber durch denselben nicht beirren, auch nicht als in diesem Widerstande sein eignes Volk ihm den Verbrechertod anthat, sondern bewährte auch in diesem wie in Allem seine vollkommene Gemeinschaft mit dem Vater. Das ist Alles, was v. H. von dem Leiden und Tode Jesu zu sagen weiß; und mehr kommt auch auf den ganzen 300 Seiten nicht heraus. Alles Uebrige dreht sich um den Versuch nachzuweisen, einer Seits daß die Schrift auch nicht mehr davon zu sagen wisse, anderer Seits daß er dennoch, was die Kirche und Christenheit von der durch den Tod Jesu geschehenen Sühne, Versöhnung, Genugthuung, Mittlerschaft sprechen, in irgend welchem geschraubten Sinne mit sagen könne. Ueberblicken wir kurz den Inhalt.

In Abel's Tod, hebt v. H. an, in der Opferung Isaak's durch Abraham, in den Mose durch das ungehorsame Volk zugefügten Leiden, in den von David erlittenen Verfolgungen, in den Leiden der Propheten sind Vorbilder auf das Leiden und den Tod Jesu, denn sie Alle leiden um ihrer Berufserfüllung willen. Wir aber sagen: eben darum weil ihr Leiden nur ein

Leiden der Berufstreue und nichts weiter war, sind sie keine „Vorbilder“ Dessen, dessen Blut „besser“ redet denn Abel's. Es können eben sündige Menschen mit ihrem immer, auch wenn sie es in ihrem Berufe erleiden, selbst mitverschuldeten Leiden nicht Vorbilder des Leidens sein, das der sündlos Heilige an unserer Statt getragen hat. Dagegen stimmen wir zu, wenn v. H. das Leiden Jesu bei Jesaias vorhergesagt findet; doch stimmen wir nicht zu, wenn er aus den Worten des Propheten den Begriff der Stellvertretung hinaus exegesirt, und behauptet, der Knecht Gottes trage die Sünden Anderer nicht anders, als Ezechiel 4, 4 die Sünden Israel's trug, wenn er wie ein Kranker auf dem Bette liegen mußte, die Strafe damit zu weissagen, welche sein Volk erleiden sollte. Als ob der Herr gestorben wäre, um damit die Strafe zu weissagen, die wir erleiden sollten!

In menschlichen Personen findet v. H. Vorbilder des Leidens und Sterbens Jesu, weil diese menschlichen Vorbilder nicht weiter, als er's brauchen kann, nicht weiter als bis zum Dulden im Beruf tragen. Dagegen demjenigen, was Gott veranstaltet hat, damit es vorbilde, was menschlich Thun und Leiden in seiner Sündhaftigkeit niemals vorbilden konnte, dem a. t. Opfer und Priesterthum spricht er diese Bedeutung ab. Wir finden nicht, daß der Abschnitt über das Opfer in der zweiten Ausgabe besser gerathen wäre als in der ersten. In der ersten Ausgabe sagte v. H. seine Ansicht über das Opfer rund heraus; da hieß es unverblümt, daß da der Mensch für seine Sünde sein liebes Thier zahle, daß er so durch eigne Leistung seine Sünde gut mache, daß er selbst sich, den Sünder, vor Gott vertrete, sich selbst Gott vermittele, sich selbst sühne. Diese das Resultat seiner Ansicht vom Opfer bloßlegenden, damit aber auch sich selbst widerlegenden Ausdrücke hat er in der neuen Ausgabe meist getilgt. Aber seine Ansicht vom Opfer ist völlig dieselbe geblieben. Das Opfer, sonderlich das blutige Thieropfer haben sich die Frommen der Patriarchenzeit, dazu angeregt

durch die Bekleidung der Erstgeschaffenen mit Thierfellen, ausgedacht als einen passenden cerimoniellen Ausdruck, als eine Verkörperung, als eine Bethätigung ihrer Dankbarkeit für die göttliche Sündenvergebung, deren sie sich bußfertigen Herzens getrösteten. Und in diesem Sinne, und nur in diesem Sinne hat das mosaische Gesetz das Opfer herüber genommen, nur die verschiedenen Momente in den verschiedenen Opferarten besser aus einander legend. Im Schelem wendet sich der gunstbedürftige Mensch an den gunstvermögenden Gott mit Dank für erhaltene oder Bitte um zu gewährende Wohlthat, und unterstützt seinen Dank und seine Bitte dadurch, daß er Gott sein liebes Thier schenkt. Im Brandopfer bittet der sündige Mensch um die Vergebung Gottes, und zahlt dabei mit seinem werthvollen Thier, das er darbringt, eine Deckung. „Beider Opfer gemeinschaftlicher Zweck ist, daß Gott an dem Menschen ein Wohlgefallen habe. Er will, daß sich der Mensch seiner sündenvergebenden Gnade und seiner segenspendenden Güte bedürftig wisse und bekenne, um seine Gnade flehe und seine Güte mit Dank und Bitte preise. Wer Solches thut, der ist ihm wohlgefällig.“ Im Sündopfer bittet der Mensch wegen einer begangenen gut zu machenden Sünde um Vergebung, und zahlt dabei als ungeschehen machende Leistung, als Sühn- und Bußpretium sein Thier. Hofmann recurrirt hiemit auf die rationalistische Ansicht vom a. t. Opfer, welche seit Spencer die kirchliche verdrängt hatte, bis Bähr und Kurtz wieder andere Bahnen eröffneten. Von diesem Wege biegt Hofmann in den rationalistischen zurück. Nach dieser seiner Ansicht ist nichts Sacramentales, Nichts von göttlichem Thun im Opfer; es ist lediglich des Menschen Thun, der da bittet, und seinem Gebete je nach dem verschiedenen Inhalte desselben eine verschiedene cerimoniale Gestaltung giebt; es kann daher das Opfer, weil es nur cerimonieller Ausdruck des Gebetes, Bethätigung der Frömmigkeit des Menschen ist, nichts Anderes und nicht Mehr wirken und schaffen, als frommes Gebet des Menschen auch

ohne diesen Ausdruck wirkt und schafft. Das spricht und führt auch v. H. II. 248—250 auf das Bestimmteste aus. Da leuchtet denn von selbst ein, daß zwischen solchem Opfer und der Selbsthingabe Christi keinerlei Beziehung gefunden werden mag. Und auch Das spricht v. H. geradezu aus: nur in so fern, meint er, weissagt das a. t. Opfer auf Christum, als die a. t. Frommen bei ihren Opfern sich jener sündenvergebenden Gottesthat der Bekleidung mit Thierfellen getrösteten, und diese Gottesthat nur im Hinblick auf die durch Christum zu vollbringende Erlösung ihre Möglichkeit hatte (II. 275) — ein so unsichtbarer Zusammenhang, daß ihn vor v. H. noch Niemand gefunden hat. Nun aber bringt doch das N. T. das Leiden und Sterben Christi ausdrücklich in Beziehung zu dem a. t. Opfer; und so versucht denn v. H. in folgender Weise eine solche Beziehung heraus zu bringen: Christus hat in seiner Person (wohlgemerkt: in seiner Person, und nicht durch das Sühnwerk seines Leidens und Sterbens) zwischen Gott und der Menschheit ein nicht mehr durch die Sünde, sondern durch die Gnade bestimmtes Verhältniß hergestellt; und zwar ist dies Gnadenverhältniß, eben weil es ein Gnadenverhältniß ist, abgesehen von dem Verhalten des einzelnen Menschen verwirklicht: in Christo ist die ganze Menschheit in die Gnade Gottes aufgenommen, und wir einzelnen Menschen erhalten ohne unser Zuthun und Würdigkeit Theil an diesem Gnadenverhältniß. Nun brachten in Israel nicht bloß die einzelnen Frommen Opfer dar, um durch solch verkörpertes Gebet Sündenvergebung zu suchen; sondern Gott hatte in seinem Gesetz bestimmt, daß durch seinen hiezu verordneten Priester für die ganze Volksgemeinde Opfer geschehen sollten; ja auch das Opfer des Einzelnen sollte durch diesen Priester dargebracht werden. Da kommt die Opferhandlung nur als Vollzug der Gesetzesbestimmung in Betracht, es handelt sich da um Herstellung eines nicht durch die Sünde, sondern durch das theokratische Band bestimmten Verhältnisses zwischen Gott und Israel oder dem einzelnen Israeliten, abge-

sehen von dem persönlichen Verhalten Israel's und der Israeliten. Insofern nun durch solch gesetzliches Opfer und durch Christum ein Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, abgesehen von dem Verhalten des Menschen, hergestellt wurde, voraussagt das a. t. Opfer auf Christum. Also eine auf sehr allgemeinen Vergleichungspunkten beruhende Beziehung, bei der namentlich der Tod und das Leiden Jesu ganz außer Betracht bleiben, denn nach v. H. stellt Jesus dies Gnadenverhältniß nicht sowohl durch seine Selbsthingabe in den Tod, noch weniger durch ein mittelst dieses Todes gebrachtes Sühnopfer, sondern in seiner Person und durch seine von Anfang bis Ende seines Lebens bewiesene Selbstbewährung her.

Es werden dann die n. t. Vorhersagungen des Leidens und des Todes Christi, nemlich das Wort Simeon's Luc. 2, 34, das Wort des Täufers Joh. 1, 29 und die eignen Voraussagungen Jesu von seinem Ende, Joh. 10, 15. 17. Matth. 20, 28. Joh. 3, 14; 8, 28; 12, 32. Matth. 12, 39; 16, 4; 20, 17 ff., durchgegangen. Der Zweck dieses Abschnittes ist, aus dem Inhalte dieser Stellen alles Das zu beseitigen, worin man eine stellvertretende und satisfactorische Bedeutung des Leidens Jesu finden könnte, und aufrecht zu erhalten, daß die Bedeutung des Todes Jesu nicht in dem Erleiden, sondern in dem Gehorsam, in der Bewährung liegt, welche der Herr in dem Todesleiden bewiesen hat. Wer wissen will, wie dies Resultat zu Stande gebracht wird, der mag sich näher die Behandlung ansehen, welche v. H. dem Worte des Täufers von dem Lamm Gottes zu Theil werden läßt: wie die Beziehung dieses Ausspruchs auf Jes. 53, 7 geläugnet, dem Passah die Bedeutung eines Opfers geradezu negirt, und zu welchen Sophistereien gegriffen werden muß, um heraus zu bringen, daß auch nach des Täufers Meinung Jesus die Sünden der Welt nicht dadurch, daß er sie leidend wie ein Lamm trug, sondern durch seine Leistung, durch sein „leidentliches Thun" „weggeschafft" habe. Oder er mag sich ansehen, wie Joh. 10, 15. 17 das ὑπὲρ

τῶν προβάτων sich „zum Besten der Heerde" übersetzen, und wie sich Matth. 20, 28 das λύτρον ἀντὶ πολλῶν dahin drehen lassen muß, daß der Tod Jesu die „Leistung" ist, für welche Viele der Verhaftung ledig werden, in der sie sich befinden. Kurz, Jesus stellt seinen Tod nur „als eine Erzeigung seines Gehorsams gegen den Vater und seiner Liebe gegen die Welt" hin; nicht an einen Versöhnungstod, sondern an einen Tod der Aufopferung lassen seine Worte denken. Im Uebrigen spricht Jesus von seinem Tode nur als von einem Widerfahrniß, das ihn betreffen wird. Wenn, sagt er nach v. H. Joh. 3, 14, die Juden seinem Worte glaubten, so würde es mit ihm einen Ausgang nehmen, daß sie nicht nöthig haben würden zu glauben, denn dann würde er das Reich aufrichten, und sie würden seine Herrlichkeit schauen. Nun aber, da sie nicht glauben, wird er aus ihrer Mitte entnommen werden, um ein Gegenstand des Glaubens zu werden und zu bleiben, nur den Glaubenden eine Ursache ewigen Lebens. Aber, fügt er nach v. H. Joh. 12, 32 hinzu, weil es dann, wenn er so aus ihrer Mitte entnommen sein wird, nur des Glaubens bedürfen wird, und der Glaube den Juden und Heiden gleich möglich ist, so wird er dann nach seiner Erhöhung auch nicht Juden allein, sondern auch die Heiden, Alle ohne Unterschied zu sich hinziehen, in seine Heerde versammeln. Und als er die neue Passahfeier anstellte, sprach er von seinem zum Zwecke der Sündenvergebung vergossenen Blute, nannte er sein Blut „ein Blut der neuen Ordnung Gottes." Das Widerfahrniß des Todes ist ihm also für den Zweck einer Erlösung geschehen, durch welche eine neue Gemeinschaft zwischen dem Vater und den Menschen hergestellt worden ist; es bedarf auch, damit solche Erlösung geschehe, einer Sühnung der Sünde; aber diese Sühne ist nun nicht durch das Todesleiden des Herrn geschehen, sondern der Gehorsam, mit welchem sich der Herr in seinem Todesleiden bewährte, ist die uns von der Schuld frei machende Leistung. „Es ist der Erlöser und Mittler der neuen Gottesordnung

selbst, welcher damit, daß er sich widerfahren läßt, was ihm die Feindschaft wider das Heilswerk anthut, die Sühnung der Sünde und Gutmachung der Schuld vollbringt, deren es hiezu bedarf."

Nachdem so v. H. in den Worten Jesu von seinem Leiden und Sterben Das nicht, was bisher die Christenheit darin fand, aber dafür Anderes, was noch Niemand darin fand, gefunden, oder vielmehr seine eignen heilsgeschichtlichen Combinationen in die Worte des Herrn hinein gelesen hat — giebt er nun weiter eine Betrachtung der Leidensgeschichte selbst. Das Leiden des Herrn begann „mit jenem Ringen in Gethsemane, in welchem er betend die Angst bezwang, die seine bis zum Sterben betrübte Seele ergriff." Wir kennen diese Ansicht v. H.'s von dem Kampfe in Gethsemane schon, hören nun aber hier, worauf sie sich gründet: Bisher hat er seinen Gehorsam im Wirken bethätigt, nun soll er ihn im Leiden bethätigen. Denn Gott hat jetzt aufgehört, seine Macht über die Welt an ihm zu erweisen, hat ihn verlassen, seinen Feinden preisgegeben; so hat er nun auch selbst nicht mehr das Vermögen, wider die ihm feindliche Welt Macht zu üben; er hat jetzt nur noch zu leiden, und im Leiden seine Gemeinschaft mit Gott zu bethätigen. Davor nun aber, daß er so aller thätigen Erweisung der Liebe Gottes beraubt sein soll, graut ihn, und um dieses Grauen zu überwinden betet er, und zwar betet er nicht um Ersparung des Todes, sondern umgekehrt um raschere Erlösung durch den Tod; worauf ihm denn auch Gott einen Beweis seiner Liebesnähe gab. Das dogmatische Motiv dieser Auffassung ist klar: es soll dieser Kampf des Herrn ein solcher sein, der seiner Natur nach nicht ein stellvertretender sein kann, weil er bei keinem andern Menschen, nur bei dem Herrn so vorkommen kann. Aber diese Absicht wird denn auch nur durch Gewaltthätigkeit erreicht. Denn der Sinn der Bitte des Herrn ist nicht, daß der Tod schnell komme und ihn erlöse, sondern daß der Tod ihm erspart werden möchte; diesen Sinn darf aber das Gebets-

wort nicht haben, denn dann bewiese es, daß das Grauen des Herrn dem Tode galt. Und wenn Gott dem Herrn da mit seiner Liebe nahe, aber mit seiner Machterweisung fern gewesen sein, und wenn der Herr sich gleichzeitig in der Gemeinschaft mit Gott und doch von seiner Machthülfe verlassen gewußt haben soll, so sind solche Scheidungen wohl auf dem Papier, aber nicht in der Wirklichkeit möglich.

Weiter bezeugt uns, fährt v. H. fort, die Leidensgeschichte Folgendes: der prophetische Beruf des Herrn zog ihm den Tod zu; er aber entzog sich ihm nicht, sondern gab sich ihm frei dar; und er litt nur so lange, bis sein Leiden aufgehört haben würde eine Leistung zu sein, und nur noch ein Widerfahrniß geblieben sein würde. Denn er verschmachtete nicht, noch starb er durch Zerschmetterung der Beine, wie sonst die Gekreuzigten; sondern vorher, nachdem er eben noch einen Labetrunk genommen, daß er nicht ganz passiv ward, starb er: er sollte eben nur so lange leiden, daß all sein Leiden Leistung, Bewährung seines Gehorsams, Berufserfüllung des Mittlers war. Der Leser wird einräumen, daß v. H. das „Leiden" des Herrn energisch verfolgt.

Endlich, schließt v. H. diesen Abschnitt, erfahren wir aus der Leidensgeschichte, daß ihm Solches durch den gottfeindlichen Willen zunächst der jüdischen Obrigkeit widerfuhr. Das Volk in seinen Obern tödtet den Herrn. Es bedient sich dabei des Verraths des Jüngers und heidnischer Hände, und thut darin den Willen des Teufels, dem Gott, seit er in Gethsemane den Herrn verließ, Macht gegeben hatte an ihm seinen Willen zu thun.

Das ist Alles, was v. H. im A. T. und in den Evangelien, im Munde der Propheten und des Herrn selbst von dem Leiden und Tode Christi findet. Wir können zurückblicken, und finden es, wie v. H. selbst resumirt: Von einem stellvertretenden Leiden, von einem Sühn- und Versöhnungswerk durch den Tod Jesu ist nirgendwo die Rede. Es widerfährt dem Herrn in

seinem prophetischen Berufe Leiden und Tod, aber nicht als ein Vollzug der Strafe unserer Sünde stellt es sich dar, sondern als äußerste Unbill, die die Sünde an dem Gerechten verübt. Anderer Seits giebt sich Jesus selbst in das Leiden, und dies sein Leiden ist in dieser Beziehung seine Leistung; aber nicht so als hätte er gelitten und geleistet, was wir hätten leiden und leisten sollen, sondern er vollendet seinen Berufsgehorsam. Das hat er gethan zu unserer Erlösung, zur Vergebung der Sünden, zur Herstellung eines neuen Gnadenverhältnisses, zur Sühnung und Gutmachung. Aber nicht durch Leiden und Todesleiden hat er das Alles vollbracht, sondern „seine bis zu diesem Ende bewährte Heiligkeit ist die Gerechtigkeit der mit ihm nun anhebenden Menschheit geworden, weil sie menschliche und unter allen Bedingnissen, welche die Sünde mit sich bringt, bewährte Heiligkeit ist." Dadurch ist die Sünde gesühnt und gutgemacht, daß er Alles erlitten, was die Sünde Uebles über ihn bringen konnte, und Nichts rückständig gelassen hat, worin sich seine Heiligkeit gegenüber der Sünde und ihrem Urheber in ihrem Berufsgehorsam noch hätte bewähren mögen. Kurz, es ist so wie es sich uns von Anfang stellte: das ganze Erlösungswerk geht unserem Dogmatiker auf in der obedientia activa, aus welcher aber auch der Begriff der satisfactio vicaria noch hinweg gedacht werden muß; oder vielleicht noch richtiger ausgedrückt: das ganze Werk der Erlösung wird beseitigt, und es bleibt nur eine Person, die ihre Heiligkeit in einem ganzen menschlichen Leben unter allen möglichen Versuchungen bis Ende aus bewährt. Aber wozu auch ein Werk, das die Erlösung und Versöhnung und Vergebung erst herstellte? „Wenn Gott seinen Gesalbten giebt, so hat er ja die Sünde schon vergeben. Die Verwirklichung der Gnaden David's, das heißt, der neuen bleibenden Gemeinschaft Gottes mit Israel und der Menschheit überhaupt ist Bethätigung einer gnädigen Gesinnung, welche ohne Sündenvergebung nicht statthaben könnte. Und wenn es anderwärts heißt, kraft des Todes Christi seien die Sünden

vergeben, so ist dies nur scheinbar eine Umkehrung dieses Verhältnisses, indem sich ja in dem Leiden und Sterben Jesu derselbe sündenvergebende Heilswille Gottes nur vollzieht, vermöge dessen er diesen Heiland gegeben hat. Die Selbstopferung Jesu gereicht der Sündenvergebung, ohne welche die Gnade seiner Sendung nicht hätte geschehen können, zu ihrer selbst wirksamen Begründung und thatsächlichen Rechtfertigung."

Es folgt nun ein langes Verhör der apostolischen Aussagen über den Tod Jesu und seine Bedeutung. Hofmann selbst schließt diese seine Untersuchungen mit der Erklärung: „Bei keiner dieser Stellen haben wir zu ihrem Verständnisse etwas Anderes nöthig gehabt, oder uns durch ihre Erörterung auf etwas Weiteres geführt gesehen, als was wir aus der evangelischen Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu entnommen hatten, nemlich daß nach Gottes Ordnung das Leben und Wirken Jesu einen Ausgang genommen hat, mit welchem in seiner Person das Verhältniß Gottes und der Menschheit aufhörte durch die Sünde bestimmt zu sein, indem sich seine Gemeinschaft mit Gott auch in dem Aeußersten, was Sünde und Satan wider ihn und sein Heilswerk vermochten, zu Ende bewährt hatte." Also auch durch die vollen Zeugnisse der Apostel von der Kraft und Wirkung des Todes Jesu kommt er nicht über den engen Kreis seiner Vorstellungen davon hinaus. Es ist das aber auch bei der Art, wie er's treibt, nicht anders möglich. Dieses ganze lange Verhör der apostolischen Aussagen thut nichts Anderes, als daß es das ὑπέρ („für uns gestorben, gegeben u. s. w.") verfolgt, und uns begreiflich machen will, es müsse allenthalben nicht „anstatt unserer" sondern „zu unserem Besten" übersetzt werden. Natürlich läßt es sich allenthalben „zu unserem Besten" übersetzen, denn da es zu unserem Besten gewesen ist, daß der Herr an unserer Statt gestorben ist, so paßt auch das „zu unserem Besten" allenthalben in den Zusammenhang; damit sagt uns auch v. H. gar nichts Neues, denn die alten Rationalisten haben's uns schon oft gesagt; es

fragt sich nur, wie der Tod des Herrn zu unserem Besten gewesen ist, und ob er nicht eben dadurch zu unserem Besten gewesen ist, daß er an unserer Statt erfolgt ist? Daneben bekämpft er den Begriff der Stellvertretung in der Weise, daß er ihn in rohester Aeußerlichkeit faßt, und dann auf dieser seiner massiven Vorstellung davon mit seiner Sophistik einsetzt, um darzuthun, daß man, sobald man es mit der Vollziehung dieses Begriffes versuche, sich in allerlei Absurditäten verwickele. Aber die Absurditäten entstammen bloß der Aeußerlichkeit, in welcher er den Begriff zu fassen beliebt. Oder er zieht gegen den Begriff der Versöhnung zu Felde, um uns begreiflich zu machen, daß ja bei Leibe nicht von einer Versöhnung unserer mit Gott, als ob wir (?!) eine irgend wie berechtigte (!!) Feindschaft gegen Gott aufzugeben hätten, sondern nur von einem Umkehren aus einer Entfremdung von ihm in eine Friedensgemeinschaft mit ihm die Rede sei. Oder er müht sich mit dem Nachweise ab, daß die Begriffe des Opfers und des Priesterthums in dem herkömmlichen Sinne auf das Leiden und Sterben Jesu von der Schrift weder angewendet werden, noch angewendet werden können. Dabei aber legt er natürlich seinen dürftig falschen Begriff vom a. t. Opfer und Priesterthum zu Grunde; und wie vornehm er überdem dabei verfährt, das erhellt z. B. daraus, wenn er sich mit 1 Cor. 5, 7 mit den Worten abfindet: „Der Apostel sagt, daß unser Passah, nemlich Christus geschlachtet worden. Damit will er aber nicht etwa lehren, daß Jesus unser Passah sei, sondern die Vermahnung zur Lauterkeit des Wandels begründet er damit, indem nun unser ganzes Leben eine stete Passahfeier, nemlich von allem Sauerteige des sündigen Wesens gereinigt sein müsse. Diejenigen, welchen er dies schrieb, brauchen nur zu wissen, daß die Erlösung der a. t. Gemeinde mit der Schlachtung des Passahlamms begonnen und mit derselben sich ermöglicht hatte, um zu verstehen, wie dem die Hingabe Jesu in den Tod als ermöglichender Anfang der Erlösung der n. t. Gemeinde entspreche. Von der sühnenden Kraft des

Todes Jesu soll da allerdings nichts gelehrt werden." So bleibt es denn dabei, daß das ganze von dem Herrn in seiner ersten Erscheinung ausgerichtete Werk in nichts Mehr besteht, als daß er der Heilige Gottes ist, der das Reich aufgerichtet haben würde, wenn die Juden an ihn geglaubt hätten, nun aber zu dem Berufe, prophetisch zu verkündigen, daß er dies einst thun werde, gegriffen, in diesem Berufe aber sich bis ans Ende bewährt und dem Teufel wider alle Versuchung obgesiegt hat.

Ueberraschen aber wird dies Resultat uns nicht können, wenn wir zurück denken, welche hamartiologische Voraussetzungen und welche Begriffe vom ordo salutis wir bei v. H. gefunden haben. Wenn, wie wir da fanden, die Begriffe vom Zorne Gottes und von der Schuld des Menschen eigentlich keinen Platz im System haben, wenn es mit unserer Sündhaftigkeit so bestellt ist, daß wir keine angeborne Feindschaft gegen Gott, kein böses Wollen von Haus aus, sondern nur eine durch den Teufel corrumpirte Natur haben, gegen die unser Wollen nicht aufkommen kann, da braucht es ja wirklich nicht eines Werks der Versühnung und der Versöhnung, sondern nur daß Einer komme, der durch Selbstbewährung bis ans Ende dem Teufel vollaus obsiege, nur einer heiligen Person, die sich zum Anfang einer neuen, sich von dem Teufel losringenden Menschheit setze. Und wiederum, wenn das Heilswerk nicht in einem Werk sühnenden Opfers und mittlerischen Priesterthums, sondern darin besteht, daß Einer sich als solchen Teufelsüberwinder erwiesen und dabei gesagt hat, er werde durch sich die Menschheit auch zur Herrlichkeit führen, so ist allerdings der rechtfertigende Glaube nicht ein Aneignen solchen sühnenden Opfers und solcher erworbenen Gnade, sondern daß wir uns dies Wort von dem Helden gesagt sein lassen. Aber gewiß ist nun auch, daß das nicht die Gedanken sind, die unsere Kirche sammt der ganzen Christenheit zuvor von dem Werk der Erlösung gehabt hat. Freilich behauptet v. H. unermüdlich, daß er Alles mit sagen könne, was die Kirche von der Sühne, Versöhnung, Erlösung

durch den Herrn sage; und er thut's auch, braucht diese Ausdrücke unaufhörlich, und legt sie auf seine Weise zurecht. Aber es liegt auch auf der Hand, daß alle diese Begriffe da anders zu stehen kommen und da etwas Anderes besagen müssen, wo man nur eine obedientia activa ohne den Begriff der satisfactio vicaria kennt, als da, wo man von der satisfactio vicaria ausgeht und dieselbe nicht allein durch eine obedientia activa, sondern principaliter durch eine obedientia passiva sich vollziehen läßt. So sagt er z. B. allerdings, daß der Herr unsere Sünde gesühnt habe; aber er versteht das nicht mit der Kirche dahin, daß der Herr durch sein Leiden und Sterben, Tod und Blut unsere Schuld und Strafe getragen, damit dieselbe uns abgenommen, und Gottes Gnade zugewendet habe; sondern Gottes Gnade und Vergebung war vorher schon da, weil ja Gott ohnedas seinen Sohn gar nicht gesandt hätte, aber dieser Sohn ist gekommen und hat sich bewährt und dem Teufel obgesiegt, daran erkennen wir die gnädige Gesinnung Gottes, und damit ist ja auch der Schaden gutgemacht, den unsere Sünde angerichtet hat; das ist ihm die Sühne (I. 664. II. 341.). Oder vergleichen wir den Begriff des Mittlers: die Kirche nennt ihren Herrn den Mittler, weil er priesterlich, namentlich in seinem Leiden und Sterben, Namens der Menschen gegen Gott und Namens Gottes gegen die Menschen gehandelt, und aus Beiden Eins gemacht hat in seinem Blut; Hofmann aber, der nur eine prophetische Thätigkeit des Herrn kennt, läugnet diese Zweiseitigkeit des mittlerischen Thuns ausdrücklich, und versteht unter dem Mittler nur den Uebermittler, Den, der von Seiten Gottes uns die Güter des Heils überbringt (II. 422.). Und so geht es natürlich mit allen einschlagenden Begriffen. Daß v. H. dagegen unverrückt bei seiner Ausrede bleibt, er könne Alles mit sagen, was die Kirche sagt, als ob es nur auf die Worte und nicht auf ihren Sinn ankäme, das ist eine Ungeheuerlichkeit, die nur er noch dann überbietet, wenn er uns in seinen Schutzschriften allen Ernstes einreden will, Luther sehe das Versöh-

nungswerk Christi an wie er. Es wäre aber vielleicht klüger, wenn er seinen Dissensus eingestände, denn was er nicht thut, das thun seine Jünger. Hat er wohl bemerkt, wie seine Lehre vom „Widerfahrniß" ihre Hüllen wegwirft? Er nennt den Tod Jesu noch ein „Widerfahrniß", und redet dabei von Mittlerthum und Sühne, und wenn er gefragt wird: ob denn aber, wenn der Tod Jesu ein bloßes Widerfahrniß durch Schuld des Unglaubens der Juden gewesen, der Herr in dem Falle, daß die Juden glaubten, nicht gestorben sein würde? und ob denn der Tod des Herrn zu dem Erlösungswerke so stehe, daß er eintreten und auch nicht eintreten konnte? so weist er das vornehm als müssige Fragen mit der nach Determinismus schmeckenden Bemerkung ab, es sei einmal Israel's Bestimmung gewesen, für das Mal nicht zu glauben, so habe denn auch der Herr sterben müssen (II. 335.). Aber anderswo wird die Sache dann schon derber dahin gefaßt, daß der Hert, als Israel ihn nicht aufnahm, das Schwert mit dem Kreuz vertauschte. Und schließlich kommt der Dichter des Hallischen Volksblatts und lehrt uns: wenn die Juden an den Herrn geglaubt hätten, so würde der Herr nicht gestorben, und wir würden „auf eine viel sanftere Weise" erlöst sein. Da ist denn keine Noth mehr: das Kreuz Christi ist, Dank sei's dem „Widerfahrniß", nun allen „sanften" Seelen mundgerecht, und Paulus ist ein Thor gewesen, daß er seine Predigt vom Kreuz Christi den Juden ein Aergerniß und den Griechen eine Thorheit werden ließ.

Wenn wir Das, was v. H. von des Herrn Tode und Werke überhaupt zu sagen weiß, im Vergleich mit Dem, was die Kirche davon zu sagen weiß, nur dürftig und arm nennen können, so gilt Das nach einer Seite hin nicht von Dem, was wir nun weiter im siebenten Satz II. 473—554 finden. Da handelt er von dem Zustande und Thun Jesu nach seinem Verscheiden; es wird wieder Spielraum für theosophische Ideen, und wir bekommen also Neues genug zu hören. Zwar der Anfang ist auch hier wieder Läugnen: daß der Herr den Ver-

storbenen gepredigt habe, findet er in 1 Petr. 3, 19; 4, 6 nicht, und Ephes. 4, 9—10 versteht er nicht von der Höllenfahrt, sondern von der Menschwerdung. Wenn er gleichwohl sagt, es sei aber dessenungeachtet selbstverständlich, daß Jesus in die Unterwelt gekommen sei, so wissen wir aus unserer obigen Betrachtung seiner Vorstellungen vom Tode, daß ihm Scheol nicht ein Ort, sondern der Todeszustand ist, daß ihm also Sterben und In-den-Scheol-gehen gleichbedeutend ist, und daß er folglich mit dem apostolischen Symbolum wohl den Wortlaut, aber nicht den Sinn gemein hat. Er hätte daher auch nicht nöthig gehabt, Oettingen sträfliche Leichtfertigkeit vorzuwerfen, weil derselbe gesagt, er läugne im Widerspruche mit dem apostolischen Symbolum die Höllenfahrt Christi. Denn in dem Sinne, wie Oettingen im Einklange mit dem apostolischen Symbolum den Scheol und die Höllenfahrt denkt, läugnet Hofmann sie, und läßt sie nur in dem Sinne gelten, wie er den Scheol versteht. Wir brauchen uns aber auch nur seine Vorstellungen vom Tode in Erinnerung zu rufen, wie das Sterben ihm darin besteht, daß dem Sterbenden seine Natur und damit das Mittel seiner Selbstbethätigung erdwärts genommen wird, so verstehen wir, wie ihm unmöglich ist anzunehmen, daß der Herr den Todten in der Unterwelt gepredigt habe. Aber auch in so fern behält er für eine Höllenfahrt Christi keinen Platz, als er mit dem Verscheiden Christi ganz andere Dinge eintreten läßt.

Als nemlich, fährt v. H. (vgl. auch Weissag. und Erfüll. II. 146 ff.) fort, der Krieger dem Herrn den Stoß mit dem Speer gab, floß Blut und Wasser heraus. Johannes erzählt dies als eine den Glauben an den Sohn Gottes begründende Thatsache, denn es war ein Wunder: bei einem Todten fließt sonst das Blut nicht mehr. Aber bei Jesu floß das Blut auf den Speerstoß, und so ganz und völlig floß es ab, daß hinterher Wasser kam. Daraus ergiebt sich also, daß es mit dem Leichnam Jesu anders ging als mit denen anderer Menschen, daß sein Leichnam der Verwesung, als welche mit der Zersetzung

des Blutes anfängt, und der zerstörenden Macht des Todes entnommen blieb. Dazu kommt, daß er laut seinem Worte zu dem Schächer nach seinem Ableben im Paradiese d. h. in der Gemeinschaft Gottes war. Die Bethätigung dieser Gemeinschaft Gottes erfuhr er darin, daß er die Verwesung nicht sah: der Todeszustand war für ihn nur ein Uebergang zu seiner Verklärung und darum seinem Tode und seiner Auferstehung zugleich verwandt. Es trat auch gleich die Wirkung davon hervor: der Vorhang zerriß, Gräber öffneten sich, und Todte standen auf. Jesu Abscheiden aus dem Fleischesleben war ein Hingehen zu Gott, vermöge dessen die Seinen wirklich Zugang in das Allerheiligste haben.

Natürlich müssen wir Dem in allen Punkten widersprechen, den Einen ausgenommen, daß wir durch den Tod Jesu den Zugang in das Allerheiligste haben. Die Tendenz dieser Combinationen ist klar. Die Auferstehung ist das große Wunder der Wunder, das wie kein anderes der Geschichtlichkeit widerstrebt, den Zusammenhang von Ursache und Wirkung durchbricht. Das kann ja nicht so bleiben: der Herr muß im Todeszustande auf halbem Wege, vor der Verwesung stehen bleiben, die Verklärung muß den Tod unmittelbar ablösen, und die Auferstehung muß als die Wirkung dieser Verklärung, in welche der Tod unmittelbar übergeht, erscheinen, damit Alles recht geschichtlich zu stehen komme. Aber es hat nun auch Ebrard vollkommen Recht, wenn er entgegen hält, daß damit die volle Wirklichkeit des Todes Jesu negirt, daß dann der Herr nicht wie wir anderen Menschen gestorben ist, worauf es freilich Hofmann, der nur Bewährung Jesu verlangt, nicht ankommen kann, wohl aber uns. Ingleichen verliert die Auferstehung Jesu dabei den ihr eignenden Charakter des absolut Neuen, indem sie vielmehr als Resultat zu stehen kommt. Und Beides ist durch der Schrift angethane Gewalt erlangt: die von dem Wasser und Blut aufgestellte Ansicht ist ein Einfall v. H.'s; und daß das Auferstehen einzelner Heiliger als eine Wirkung des Todes Jesu

gefaßt wird, um Auferstehung und Tod Jesu zu verschmelzen, widerspricht den ausdrücklichen Worten der Schrift. Nach dem Tode thaten sich die Gräber auf, und nach der Auferstehung gingen Gestorbene daraus hervor — so sagt die Schrift. Und so ist es richtig und recht: der Tod Jesu bezwang den Tod und öffnete die Gräber, und die Auferstehung Jesu schenkte das Leben und ließ die Todten lebendig aus den Gräbern hervorgehen. Das hätte v. H. beachten und würdigen sollen, so würde er zutreffendere Gedanken vom Tode und der Auferstehung des Herrn haben.

Aber, fährt v. H. fort, der Herr „ist aus seinem Todeszustande in eine solche Gemeinschaft mit Gott dem Vater eingegangen, daß er seine Natur zum vollkommenen Mittel der Bethätigung seiner zugleich ewigen und geschichtlich vollendeten Gemeinschaft mit Gott dem Vater besitzt." Das will sagen: des Herrn menschliche Natur ist verklärt worden, so daß er nun mittelst derselben sich als den Heiland bethätigen kann. Vorgebildet soll dies im A. T. allenthalben sein, wo der göttliche Heilswille sich trotz dem Tod durchsetzt, wo der Gerechte im Leiden nicht untergeht, sondern aus demselben zur Herrlichkeit hervorgeht. Daß Eva für den Abel einen andern Sohn bekommt, daß Henoch ohne Tod aus der sündigen Welt entnommen wird, daß Noah aus der Fluth behalten wird, daß der Tod an Isaak vorübergeht, daß Israel behalten durch das rothe Meer kommt u. s. w. u. s. w. sind Vorbilder der Erhöhung Jesu. Solche Vorbilder sind natürlich so wohlfeil wie nichtssagend. Dagegen stimmen wir bei, wenn v. H. in dem Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste am großen Versöhnungstage ein Vorbild des Hingangs des Herrn zum Vater findet; nur hätte er durch dieses Zugeständniß zu einer ganz anderen Auffassung des ganzen Opferritus hingeführt werden müssen. Aber noch voller ist die Erhöhung Jesu durch den ganzen Zusammenhang der Offenbarungsgeschichte indicirt. Wir wissen nemlich von früher her, was v. H. von der Weltgegenwart Gottes sagt: wie Gott erst in Eden seinen Ort der

Weltgegenwart gehabt, wie er darnach auf den Cherubim vor Eden gehalten, wie er dann in der Fluth die Erde verlassen und im Himmel gethront, wie er demnächst Israel zur Stätte seines Wohnens gemacht habe. Das nimmt er nun auf und fährt fort: Weiter war nun Gott in seinem fleischgewordenen Sohne erschienen, dieser Mensch Jesus war die sichtbare Erscheinung des Unsichtbaren gewesen; aber das Volk hatte ihn nicht erkannt noch aufgenommen, sondern getödtet; was hatte nun zu geschehen? „Wenn nun dem so Erschienenen das Volk fremd bleibt, dem er verheißen war, so muß eine Zeit zwischentreten, in der er ihm unsichtbar fern ist, bis es dazu bereitet sein wird, ihn zu empfangen. Er hat alsdann eine Stätte seiner Gegenwart auf Erden, denn er hat eine Gemeinde; aber seine Gegenwart bei ihr ist die einer inweltlich sich an ihr erzeigenden unsichtbaren Ueberweltlichkeit, in welcher er seiner Gemeinde näher, seinem Volke ferner, als Jehova Israel gewesen war, Beiden aber zukünftig ist." Diese Worte, denen wir gleich anhören, daß sie uns wieder in die theosophischen Regionen erheben sollen, wollen sagen: Wenn Israel geglaubt hätte, so würde sofort die verheißene Zeit angebrochen sein, da Gott bei den Menschen wohnen wird, indem der Erzhirte in sichtbarer Gegenwärtigkeit sie weidet und regiert. Nun aber Israel nicht geglaubt hat, muß, bis das zur Herstellung dieser neuen Welt nothwendige Israel sich bekehrt haben wird, eine Zwischenzeit eintreten, in der der Herr noch nicht sichtbarlich selbst auf Erden wohnen, sondern in seiner Gemeinde gegenwärtig sein wird, welche seine Gemeinde aber darum in dieser Zwischenzeit auch noch nicht ein Reich, sondern eben nur eine Gemeinde sein kann. Diese Combination, in der der Grundirrthum wieder der ist, daß Gott durch Israel's Glauben und Unglauben bedingt wird, daß Gott ohne Israel Nichts machen kann, daß Israel als ein nothwendiger Factor unseres Heils und seiner Vollendung hingestellt wird — explicirt uns aber v. H. selbst noch weiter folgender Maaßen:

Jesus hat von Anfang seiner prophetischen Thätigkeit an vorausgesagt, daß er sterben, aber weder im Tode noch in dieser Welt bleiben werde. Nach Matth. 9, 15 „wird die Hochzeit nicht jetzt schon Statt haben, sondern ein Verzug eintreten durch des Bräutigams Verschwinden, bis er wiederkommt, die Gemeinde einzuholen.“ Zwischen seiner Auferstehung und seinem königlichen Kommen in Herrlichkeit „liegt eine Zeit, in welcher sie ohne ihn in der Welt sind, das Wort Gottes zu verkündigen, bis er kommt.“ Joh. 16, 28 bittet er den Vater um die vorweltlich gehabte Herrlichkeit: „Sein, des Menschen Jesus, Verhältniß zu Gott dem Vater soll sich in einem Verhältnisse zur Welt darstellen, in welchem es sich als vorweltliche Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater erweist. Oder mit anderen Worten, das Verhältniß des inweltlich Fleischgewordenen zu Gott dem Vater soll ein Verhältniß überweltlicher Gemeinschaft mit ihm werden — denn vorweltlich ist auch überweltlich —, ohne daß es aufhört, Verhältniß des Menschen Jesus zu Gott zu sein.“ Die Verklärung Jesu war ein Vorspiel dieser Verherrlichung. „Seine Wiederkehr in Herrlichkeit wird also eine Versichtbarung seiner jetzt unsichtbaren Herrlichkeit sein; diese selbst aber besteht darin, daß sich sein ewiges und nun auch geschichtlich vollendetes Verhältniß zu Gott dem Vater in seinem Verhältnisse zur Welt entsprechend darstellt. Oder, wie wir es in unserem Lehrsatze bezeichnet haben: seine Gemeinschaft mit Gott dem Vater ist nun eine auch hinsichtlich seiner Natur unbedingte, seine Natur vollkommenes Mittel der Bethätigung seiner zugleich ewigen und geschichtlich vollendeten Gemeinschaft mit Gott dem Vater.“ So zeigen es uns die Erscheinungen des Auferstandenen: Er sagte, daß er allezeit mit den Seinen sein werde, was von der Ueberweltlichkeit seines nunmehrigen Lebens Zeugniß giebt; er erschien in Leiblichkeit, und zwar in einer Leiblichkeit, die eine Fortsetzung seiner früheren war, aber dieselbe hatte eine neue Freiheit: „nicht mehr Schranke und Bann ist die Leiblichkeit für ihn, sondern unbedingt und lediglich Mittel seiner Gegenwart und Selbstdarstellung.“ Namentlich aber ist der Vorgang Joh. 20, 22 zu beachten: das ist nicht von einer Mittheilung des heiligen Geistes an die Jünger zu verstehen, sondern er hauchte sie an mit dem Odem, den er nun in dieser verklärten Leiblichkeit hatte, und dabei nannte er diesen seinen neuen Odem „heiligen Geist“, er wollte ihnen damit zu fühlen geben, welcher Art seine neue Leiblichkeit sei: es war, „als er den im Grabe liegenden Leib wieder zur Stätte seines Lebens machte, mit seiner aus Mutterschooß überkommenen Natur eine Wandlung vorgegangen, vermöge welcher sie dem Geiste Gottes gleichartig, also zum entsprechenden Mittler der Gemeinschaft mit Gott geworden ist.“ Dies ist die „neue heilige Menschennatur Jesu“, mit deren Vorhandensein der Anfang

eines neuen Bestandes der Menschheit vorhanden ist. Diese Verklärung trat übrigens nicht allmälig ein, sondern voll gleich mit seinem Todeszustande. Und dieser Leib war an sich unsichtbar; der Herr versichtbarte sich nur, wo ihn die Seinen zu sehen bekamen; und deshalb erschien er dem Thomas in greiflicher Leiblichkeit, dem Saulus aber in Lichtgestalt. Aus dem letzteren Factum ersehen wir denn auch, daß seine Auffahrt nicht eine solche Veränderung mit sich gebracht hat, daß er nicht an bestimmtem Orte leiblich gegenwärtig sein könnte, ob er nun gleich nicht mehr innerweltlich lebt. Nach Ap. 1, 11 „wird er allerdings von der Erde leiblich abwesend sein, aber ohne daß er an einem anderen Orte der geschaffenen Welt leiblich anwesend wird, und andererseits, ohne daß er aufhört in leiblichem Leben zu stehen. Die Bejahung jener Abwesenheit ist nemlich nichts Anderes, als die Verneinung aller innerweltlichen Beschränkung, und die Verneinung jener Anwesenheit nichts Anderes, als die Bejahung überweltlicher Unbedingtheit." (II. 515—527.)

Das führen uns nun die apostolischen Aussagen bestätigend weiter aus. Er sitzt nun nach Ap. 2, 33 zur Rechten Gottes, d. h. er hat solches Verhältniß zu Gott dem Vater, daß er als Mittler der heilsgeschichtlichen Machtübung Gottes die Gemeinde Gottes verwaltet, und zu dem Zwecke, aber auch nur zu dem Zwecke der überweltlichen Weltgegenwart Gottes, und der ganzen geschaffenen Welt gegenüber der überweltlichen Hoheit und Herrschaft Gottes theilhaftig ist. Wenn es aber z. B. 1 Cor. 15, 17 so lautet, als ob die Vergebung der Sünden an die Auferstehung Jesu gebunden würde, so ist das nicht so gemeint, als ob die Auferstehung Jesu uns die Vergebung der Sünden erworben hätte, sondern ehe der Herr auferstand, „fehlte es noch an der thatsächlichen Erklärung Gottes, daß er die Sünde der Menschheit vergeben habe." Das über den Beginn der Verklärung mit dem Todeszustande und über den Sachverhalt dieser Verklärung Gelehrte bestätigen die Stellen Röm. 1, 3—4; 6, 10. 1 Petr. 3, 19. Col. 2, 9; 1, 28. Nachdem Jesus, sagt die erste Stelle, von Geburt her ein Sohn Gottes in Schwachheit des Fleisches gewesen, ist er nun dazu bestimmt worden, Sohn Gottes zu sein in der Macht eines Lebens, zu welchem er aus dem Schooß der Erde erstand, eines Lebens, welchem Geist der Heiligkeit, Heiligkeit setzender Geist seine Beschaffenheit giebt, indem nunmehr die Beschaffenheit seines menschlichen Naturlebens nirgend anderswoher als von solchem Geiste aus bestimmt wird. Nach der dritten jener Stellen hat das jetzige Leben Jesu seine Bestimmtheit nicht mehr wie das frühere an der σάρξ, sondern die Leiblichkeit seines Lebens ist nun durch das πνεῦμα bestimmt, worin seine Gemeinschaft mit Gott dem Vater besteht; sein Leib ist ein pneumatischer Leib, der Leib eines in ihm selbst

lebendigen, ja des Lebens schöpferisch mächtigen Wesens. Daher sagt denn Col. 2, 9 richtig, daß die ganze Fülle Gottes leiblich in ihm wohne: „Die ganze Fülle Dessen, was Gott zu Gotte macht, hat an seiner leiblichen Natur die Stätte ihres Wohnens." Anderer Seits sagt Col. 1, 18, der Herr sei darum auferstanden, damit die ganze Fülle, nemlich die ganze Fülle des Weltalls, in ihm wohne. „Also um zum Orte der Welt zu werden, ist Christus gestorben und aus dem Tode auferstanden. Dieselbe Leiblichkeit seines Lebens, vermöge deren die Fülle des göttlichen Wesens eine körperliche Wohnstätte hat, vermittelt der zu Gott wieder herzuzubringenden Fülle der Welt ihre Gegenwart in Gott. Sein Leib ist beides, der wiederherzustellenden Welt und Gottes Ort, also der erstern Anfang, wo Gott so bei ihr ist, wie er ewiglich bei ihr bleiben will." Endlich Ephes. 1, 20 und an anderen Stellen heißt es, daß der Herr im Himmel, über allen Himmeln, zur Rechten Gottes sei, das will sagen: er ist über der ganzen geschaffenen Welt, auch über den der Welt innewaltenden Geistern, bei Gott, so daß zwischen ihm und dem überweltlichen Gotte keine Schranke ist. „Er setzt seine Leiblichkeit zum Orte für die mit ihm anhebende Welt der Wiedergeburt, und beherrscht kraft dieser Selbstsetzung diejenige körperliche Welt, welcher die Räumlichkeit ihres Daseins durch die Schöpfung gesetzt ist. Sonach befinden sich auch die Seligen, welche bei ihm sind, nicht in einem von der Schöpfung her bestehenden himmlischen Orte, sondern, in die Gemeinschaft der Weltgegenwart aufgenommen, genießen sie einen Vorschmack jener Freiheit raumsetzenden, statt räumlich gebundenen, leiblichen Lebens, welche mit ihrer Auferstehung für sie selbst beginnen wird." (II. 527—536.)

Aber die göttliche Ueberweltlichkeit, an welcher der Herr Theil hat, ist nicht dieselbe wie die des Vaters: er ist nur zur Rechten Gottes, er hat nur Theil an der überweltlichen Weltgegenwart Gottes, um als der aus dem Tode verklärte Weltheiland Gottes Werk der Weltwiederbringung zu vermitteln. „Die Schrift kennt kein anderes geschichtliches Sein Gottes des Sohnes, nachdem er einmal Mensch geworden ist, als das menschliche." So wird denn auch die Bethätigung seiner überweltlichen Gegenwart nicht dieselbe sein, wie die des Vaters. „Sie wird nicht Allenthalbengegenwart zu nennen sein." Die Stellen Ephes. 1, 23; 4, 10, in welchen man dieselbe hat finden wollen, besagen etwas Anderes, nemlich daß Christus das Weltall erfüllt, d. h. daß er Alles und Jedes in der Welt zur Stätte und zum Erzeugnisse seines es allmälig wiederherstellenden, wiederbringenden Wirkens macht. „Was irgend und in irgend wem ist, das Alles erfüllt Christus mit seiner persönlichen Gegenwart, und giebt sich ihm zum wesenhaften Inhalte, um ihm ewigen Werth und Bestand zu geben, macht

es aber eben damit zur Offenbarung seiner selbst, zur Erscheinung seiner Herrlichkeit"; und zwar thut er Das „in der Allmäligkeit, mit welcher er sein Werk der Wiederbringung fördert." (II. 536–539.)

Daß Christus in uns lebt und wohnt, wird mit dem Andern, daß Christi Geist in uns ist, gleichbedeutend gesetzt Röm 8, 9—10. „Wie Gott in seinem Geiste inweltlich gegenwärtig ist, so Christus in dem seinen: es ist aber ein und derselbe Geist Gottes und Christi. — Der leiblich lebende Mensch Jesus Christus setzt seinen Geist, also den Geist seines leiblichen Lebens, nicht minder zum einwohnenden Lebensgrunde einer Welt, nemlich der wiederherzubringenden und wiederhergebrachten, wie Gott der Schöpfer den seinen zum einwohnenden Lebensgrunde der zu schaffenden und geschaffenen Welt; und wie Gott der Vater, so bleibt auch Christus nicht bloß von seiner Welt, sondern auch von seinem ihr einwohnenden Geiste unterschieden, ohne doch außer ihm oder außer der von ihm erfüllten Welt zu sein. So theilt er die Inweltlichkeit Gottes des Vaters, seine Gemeinschaft der Ueberweltlichkeit desselben bethätigend. Aber seine Inweltlichkeit ist wohl Gegenwart, nicht aber leibliche Gegenwart des leiblich lebenden, so gewiß seine Wiederkunft keine bloße Versichtbarung seiner jetzigen Gegenwart in der Welt, sondern wirkliche Wiederkehr in sie ist." „Daß er aber vermöge seiner Gegenwart im Geiste auch die Leiblichkeit seines Lebens inweltlich bethätigen kann, erhellt aus der Einsetzung des heiligen Abendmahls." (II. 539–541.)

Aus diesem Verhältnisse des erhöhten Christus zu Gott und zur Menschheit erhellt nun von selbst, was er jetzt thut: er bethätigt und vermittelt das nunmehrige Verhältniß Gottes und der Menschheit. Und das begreift Zweierlei: daß er die Seinen bei Gott vertritt, und daß er seine Gemeinde verwaltet. Er vertritt uns bei Gott, unsere Bitten erhörend, und Gott für uns bittend. Das wird aber mit seiner Wiederkunft (Joh. 16, 26) aufhören; wenn die Seinen ihre Liebe zu ihm bis zu Ende bewährt haben werden, und der Vater sie deshalb von selber lieb haben wird, so bedarf es seiner Intercession nicht mehr. Doch hat man sich diese Intercession nicht so zu denken, als ob „sich Christus mit seinem anstatt einer Vertretung dienenden Tode und Auferstehen Gotte beständig darstelle", sondern dadurch geschieht sie, daß der Herr jetzt für uns bittet. Das erklärt auch, wie die Thätigkeit Gottes und Christi sich zu einander verhalten: „Was Christus den Seinen thun will, darum bittet er den Vater, daß es ihnen geschehe; es geschieht ihnen aber eben vom Vater durch ihn, oder er thut es ihnen, vom Vater dazu ermächtigt und in Stand gesetzt." Die im Sohne verwirklichte Gemeinschaft Gottes und der Menschheit erstreckt sich über die in der Welt Befindlichen nicht, ohne daß sich die weltbeherr-

schende Macht des Vaters dafür begiebt, die Dinge zu solchem Zweck zu ordnen und zu fügen; und hinwiederum erstreckt der weltbeherrschende Vater jene Gemeinschaft nicht anders über die in der Welt Befindlichen, als daß er den Sohn, in welchem sie verwirklicht ist, an ihnen sich bethätigen läßt." Das ist denn sein, mit seinem Hingange zum Vater beginnendes königliches Priesterthum nach der Weise Melchisedek's. (II. 541—555.)

Stellen wir uns zunächst die Geschichte zusammen, die uns v. H. hier erzählt: Nachdem der Herr getödtet war und im Tode sich bewährt hatte, verfiel er nicht der Verwesung, sondern ging gleich aus dem Todeszustande in den Zustand der Verklärung über, welcher darin bestand, daß er auch hinsichtlich seiner Natur in unbedingte Gemeinschaft mit dem Vater trat, und daß dadurch seine menschliche Natur, Leib und Seele, dem Geiste Gottes gleichartig, eine solche ward, deren Beschaffenheit allein durch heiligen Geist bestimmt wird. Das ist die neue heilige Menschennatur Christi. In dieser neuen Menschennatur verließ er, da ja wegen des Unglaubens der Juden eine Zwischenzeit eintreten sollte, die Erde und die ganze Welt, in welcher er jetzt sichtbarlich nicht ist, und ward über alle in der Welt waltenden Engel und Geister erhöht zur Rechten des Vaters. In unsichtbarer Herrlichkeit theilt er die überweltliche Weltgegenwart Gottes; nicht daß er nach Sein oder Thätigkeit mit dem Vater identisch wäre, aber es ist auch keine Schranke zwischen ihm und dem Vater, sondern er hat Theil an der die Welt überwaltenden Gegenwart und Thätigkeit der überweltlichen Hoheit und Herrschaft des Vaters, und zwar zu dem Zwecke, damit er als der aus dem Tode verklärte Weltheiland Gottes Werk der Wiederbringung der Welt vermittele. Dieses, daß er in geschichtlicher Allmäligkeit die Welt wiederbringe und wiedergebäre, oder was dasselbe ist, eine neue Menschheit schaffe, ist jetzt sein Wirken, seine Aufgabe, zu deren Lösung eben er die weltbeherrschende Hoheit und Herrlichkeit des Vaters theilt. Und als das vollkommene Mittel dieser seiner Thätigkeit dient ihm jene seine neue Menschennatur. Da

nemlich diese seine Menschennatur dem Geiste Gottes gleichartig, eine ausschließlich durch den heiligen und Heiligkeit setzenden Geist Gottes bestimmte geworden ist, so hat die ganze Fülle Gottes an dieser seiner verklärten Menschennatur die Stätte ihres Wohnens. Alles was Gott zu Gott macht, hat in dieser verklärten Menschennatur Jesu seinen Ort. Anderer Seits erfüllt der erhöhte Jesus in geschichtlicher Allmäligkeit die wiederzubringende und die wiederzugebärende Welt von dieser seiner neuen und heiligen Menschennatur aus. Eben dadurch wird die Welt, die Menschheit wiedergebracht und erneuert, daß der nach seiner Menschennatur verklärte Jesus Alles und Jedes mit seiner persönlichen Gegenwart erfüllt, und sich ihm zum wesenhaften Inhalte giebt, um es zur Erscheinung seiner Herrlichkeit zu machen, und ihm dadurch ewigen Werth und Bestand zu verleihen. Demnach hat auch die Welt, die Menschheit ihrer Seits an der neuen Menschennatur Jesu ihren Ort, der ihr ihre Gegenwart in Gott vermittelt, von dem aus das göttliche verklärende Leben ihr zu Theil wird. In der neuen heiligen Menschennatur des erhöhten Jesus fassen sich Gott und Welt für den Zweck der Wiederbringung der Welt zusammen; in ihr wohnt die Fülle Gottes für diesen Zweck, und an ihr hat die Welt den Ort, von wo ihr die Erneuerung kommt; in ihr hat die neue Menschheit, hat die werdende Welt der Wiedergeburt den Anfang und fortwährenden Ausgangspunkt ihres Bestandes. Das Werk aber, mittelst welches der erhöhte Jesus durch Mittel seiner neuen heiligen Menschennatur die Welt allmälig wiederbringt, besteht für jetzt darin, daß er für die Seinen bittet, und seine Gemeinde verwaltet. Solch Werk aber thut er im Geiste. Wie — laut dem was wir früher von v. H. gelernt haben — Gott der Schöpfer in der natürlichen Welt durch seinen Geist gegenwärtig und wirksam wird, so wird der erhöhte Jesus in seiner neuen Welt der Wiedergeburt und Erneuerung auch gegenwärtig und wirksam durch seinen, des Herrn Jesu Geist. Wie der Geist Gottes des Schöpfers innewoh-

nender Lebensgrund der geschaffenen und zu schaffenden Welt ist, so ist der Geist des erhöhten Jesus innewohnender Lebensgrund der wiedergebrachten und wiederzubringenden Welt.

In dieser Anschauung von der Erhöhung Jesu fällt gleich die Stellung auf, die derselben dadurch gegeben wird: das urbildliche Weltziel gab seine Gottheit daran, und ward Mensch, und dieser Mensch Jesus gelangt nun durch seine Bewährung zur Gottgleichheit. Dieses Ich, wie es erst „aus einem Gotte ein Mensch" ward, so wird es nun aus einem Menschen wieder ein Gott. Diese Vorstellung kehrt durch den ganzen Schriftbeweis wieder. Durch seine Erhöhung ist Jesus „Gott geworden." II. 25. Er „gelangt da zu seiner Völligkeit." II. 74. Und zwar auf folgende Weise: „Seine τελείωσις besteht darin, daß er Das völlig wird, was er ist. Er wird es, so lange er den Gehorsam lernt. Nachdem er ihn auch leidend zu Ende bewährt hat, ist sein Werden zu Ende, so zwar, daß er nun als der für ewig vollendete Sohn auch in seinem Verhältnisse zur Welt erscheint." II. 402. Man vergleiche auch die I. 148 ff. gegebene Auslegung von Phil. 2, 5 ff. Hofmann kann nun freilich die Erhöhung Jesu nicht anders begreifen, nachdem er durch seine Lehre von der Kenosis den Menschgewordenen der Gottheit privirt hat. Es wird daher auch durch die Aeußerungen, daß der Herr nur geworden sei was er war, daß er in die früher besessene Herrlichkeit zurückgekehrt sei, doch nichts gebessert. Es ist zwar ein aus einem Gott gewordener Mensch, aber eben ein Mensch, der Gott „wird." Man sollte meinen, da läge doch auf der Hand, daß dies nicht bloß der Formel, sondern dem Inhalt nach etwas Anderes ist, als was die Anschauung der Kirche meint, die, die Wahrheit der göttlichen Natur erhaltend, den Logos auch in dem Menschgewordenen sein, in der Erhöhung aber seine Herrlichkeit wieder einnehmen und nun auch seine angenommene menschliche Natur verklärt in diese seine Herrlichkeit aufnehmen läßt. Da ist weder ein aus einem Gott gewordener Mensch, noch ein aus einem Men-

schen gewordener Gott, sondern eine vom Logos assumirte Menschennatur.

Eine Folge davon, daß nach v. H. nur ein Mensch Gott wird, ist nun auch, daß ihm der erhöhte Sohn doch in einem Subordinationsverhältniß bleibt. Nur hinsichtlich der Gemeinschaft bleibt ihm zwischen Gott und dem erhöhten Jesus keine Schranke; aber hinsichtlich der Gegenwart, der Macht, der Thätigkeit ist der erhöhte Jesus nur so weit an derjenigen des Vaters betheiligt, als es zu der von ihm zu beschaffenden Vermittelung des Heilswerkes nöthig ist. Das Wort, daß der Herr zur Rechten des Vaters sitze, besagt ihm nicht die volle Theilnahme des Erhöhten an der ganzen göttlichen Majestät, sondern wendet sich ihm in den gerade entgegengesetzten Sinn um, daß er „nur" zur Rechten Gottes, zwischen Gott und der wiederzubringenden Welt Zwecks dieser Wiederbringung stehe. Daher denn auch die Läugnung der Ubiquität im vollen Sinne der Allenthalbengegenwart: er kann nur allenthalben sein, wo der Zweck seiner jetzigen Thätigkeit es erfordert.

Weiter fällt auf, wie v. H. die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt ganz ausleert und bedeutungslos macht. Alles Gewicht fällt ihm ausschließlich darauf, daß der Herr, durch den Tod der ihn von Gott scheidenden Schranke entfreit und mit Gott in völligste Gemeinschaft tretend, dadurch in seiner Natur verklärt wird, und Beides fängt ihm voll schon mit dem Gestorbensein Jesu an. Da bleibt gar keine Möglichkeit, diesen Thatsachen eine Bedeutung als grundlegender Heilsthatsachen abzugewinnen. Und so kommt es denn auch zu stehen. Wenn die Schrift das neue Leben Derer, denen die Sünden vergeben sind, das Auferstehen in geistlicher und leiblicher Hinsicht auf die Auferstehung des Herrn als die dasselbe wirkende Heilsthatsache zurückführt, so läugnet v. H. das geradezu: nicht daß die Auferstehung Jesu uns die Vergebung der Sünden erworben hätte, sondern ehe der Herr auferstanden war, fehlte es noch an der thatsächlichen Erklärung Gottes, daß er

die Sünden vergeben habe. Die Auferstehung Jesu ist ein bloß apodeiktischer Act, nicht eine heilschaffende Thatsache. Noch weniger hat natürlich die Himmelfahrt zu besagen: sie hat keine Bedeutung weiter, als daß mit ihr der persönliche Verkehr des Herrn mit den Jüngern aufhört; und daß dies sichtlich geschah, das diente den Jüngern als „eine Verbürgung seiner Lehre.“ II. 22. Bis zu solchen rationalistischen Plattituden schreitet die Entleerung der Heilsthatsachen fort. Nehmen wir aber noch das hinzu, daß v. H. ja den Tod Christi eben so ausleert, daß er in demselben auch nichts sieht, als einer Seits eine Gelegenheit für Jesum, sich zu bewähren, und anderer Seits den Durchgang zur Verklärung, so eröffnet sich uns in dieser Auffassung der großen Heilsthatsachen des Todes, der Auferstehung und der Himmelfahrt Jesu ein tiefer Blick in den ganzen Zusammenhang und Werth des Systems. Alle diese großen Thatsachen sind nemlich nach v. H. eigentlich nur dazu da, damit der Herr verklärt werde, seine neue heilige Menschennatur erhalte, und durch dieselbe die Menschheit und die Welt wiederbringe und verkläre. Er sagt es geradezu: Christus ist gestorben und auferstanden, um zum Ort der Welt zu werden, d. h. damit seine neue und heilige Menschennatur die Stätte würde, von wo aus, und die Substanz, aus welcher Gott durch Jesum die Welt wiederbringt. Damit ist denn aber auch deutlich ausgesprochen, was ihm das ganze Heilswerk, das ganze Christenthum und dessen schließlicher Zweck ist: Nicht die Erlösung im ethischen Sinne, nicht die Tilgung der Schuld, nicht die Vergebung der Sünden, nicht die Versühnung und Versöhnung sind es, auf die es zuerst und zuletzt ankommt; alle diese Dinge werden als selbstverständliche Voraussetzungen, als nebensächliche Momente behandelt, werden als Dinge hingestellt, die zwar da sein müssen, aber die nicht das eigentliche Ziel sind, sondern die vorher abgemacht sein müssen, damit das eigentliche Ziel erreicht werde; dagegen worauf es ankommt, ist, daß die Welt wiedergebracht, daß eine neue Menschheit werde und daß zu dem

Zweck ein neues verklärendes Lebenselement in der neuen heiligen Menschennatur Jesu hergestellt und der Welt mitgetheilt werde. Daraus erkärt sich denn freilich, warum alle die Gedankenreihen, die sich um Sünde und Sündenvergebung bewegen, so zurücktreten oder so verblaßt erscheinen, und warum die Thatsachen des Leidens und des Todes, der Auferstehung und der Himmelfahrt Jesu so wenig verstanden und gewürdigt sind. Daraus erklärt sich auch, daß v. H. unter „Erlösung" nicht sowohl mit dem kirchlichen Sprachgebrauche vor Allem die Entfreiung von Sünde und Schuld, sondern vielmehr die Erlösung von dem Uebel, d. h. die Beseitigung der Todverfallenheit unserer Natur durch Mittheilung eines neuen verklärenden Lebens versteht. Es ist hier der Punkt, wo v. H.'s Theologie mit der von Schleiermacher stammenden modernen Theologie zusammenfällt, nur daß er das mitzutheilende neue Lebenselement theosophisch als die neue heilige Menschennatur Jesu bestimmt. Aber wir können auch nun wiederholen, daß es an Erkenntniß der Sünde fehlen muß, wo man den Tod und die Auferstehung Jesu nur als Durchgangsmomente für die Herstellung eines theosophischen Etwas ansieht, aus welchem heraus die Welt erneuert werden soll.

Denn ein theosophisches Etwas und nichts weiter ist diese „neue heilige Menschennatur Jesu." Wie gewöhnlich so auch hier giebt uns v. H., nachdem er uns Das genommen hat, was man sonst in dem Tode und der Auferstehung Jesu erwirkt und hergestellt sah, dafür etwas aus seinem Eigenen. Wir aber sind auch hier nicht in der Lage, auf den Tausch eingehen zu können. Die Schrift bezeugt uns, daß der Herr in verklärtem Leibe die Erde verlassen hat, und so auch wiederkommen wird, daß er also auch inmittelst eine verklärte Menschennatur hat, und daß er uns im heiligen Abendmahl seinen Leib und sein Blut giebt. Das ist das ganze Schriftsubstrat. Alles was in v. H.'s obigen Aufstellungen hierüber hinausgeht, ist sein Eignes, das er in die Schrift hinein trägt. Vor

Allem entbehrt seine Beschreibung von dem Hergange der Verklärung nach mehr als einer Seite hin des Schriftgrundes. Dafür, daß die Verklärung schon vor der Auferstehung sofort mit dem Todeszustande völlig eingetreten sei, ist außer jener Phantasie über das aus Jesu Seite geflossene Blut und Wasser auch gar kein Schriftbeweis versucht; Das wird eben angenommen, und zwar gegen die Schrift, die den Herrn vor seiner Auferstehung nicht verklärt, sondern todt sein läßt. Etwas besser steht es mit den Angaben über die Natur der Verklärung. Da geben wir zu, daß man im Hinblick auf 1 Cor. 15, 34 sagen könne, der verklärte Leib Jesu sei ein pneumatischer Leib; doch wird man dabei zugleich eingestehen müssen, daß wir damit auch nicht mehr wissen, als daß der verklärte Leib nicht ein fleischlicher, irdisch stofflicher ist. Wenn aber v. H. weiter geht, und uns, wie die menschliche Natur Jesu verwandelt sei, dahin beschreibt, daß dieselbe, als der Herr mit seinem Sterben in ungehemmte Gemeinschaft mit dem Vater trat, „dem Geiste Gottes gleichartig" geworden sei, so vermissen wir dafür den Schriftgrund. Hofmann, der bei seinen eigenthümlichen Lehren gern von den schwierigsten Schriftstellen ausgeht, beruft sich dafür auf Joh. 20, 22, von welcher Stelle er die oben referirte neue Erklärung giebt, daß der Herr die Jünger angeblasen habe, um ihnen zu fühlen zu geben, daß nunmehr sein Odem ein anderer, nemlich „heiliger Lebensodem", „heiliger Geist" sei. Aber wie macht es der heilige Geist, Odem eines Leibes zu werden, und sich aus- und anhauchen zu lassen? und kann man denn den heiligen Geist mit den Nerven eines irdischen Leibes fühlen? und wie unterscheidet sich das Gefühl, welches der heilige Geist den Nerven erregt, wenn er ihnen als Odem angehaucht wird, von dem Gefühl, welches der angehauchte Odem des natürlichen Leibes ihnen erregt? Letzteres mußten doch die Jünger genau wissen, wenn der Herr sie zu dem Zwecke anhauchte, damit sie fühlten, daß sein nunmehriger Odem heiliger Geist sei. Wußten sie das nicht, so war sein Wort, daß

sein Odem heiliger Geist sei, erforderlich und genügend, das Anhauchen aber völlig überflüssig und unnütz. So können wir diese Erklärung, abgesehen davon, daß v. H. mit derselben den folgenden Vers nur auf die gezwungenste Art in Zusammenhang bringen kann, nur eine verfehlte nennen. In den Stellen Röm. 1, 3—4. 1 Petr. 3, 18 aber ist, selbst wenn wir im Uebrigen auf die v. H.'sche Erklärung derselben eingehen, jedenfalls nicht von dem Geiste Gottes, von dem heiligen Geiste gesprochen, sondern sie ergeben, selbst nach v. H.'s Erklärung, nicht mehr als 1 Cor. 15 auch ergiebt, nemlich daß des Herrn menschliche Natur nunmehr eine pneumatische sei. Aber auch inhaltlich müssen wir die Behauptung, daß die Menschennatur des erhöhten Jesus dem Geiste Gottes „gleichartig" geworden sei, in Anspruch nehmen, weil sie nur dahin verstanden werden kann, daß die Menschennatur als solche zu sein aufgehört habe, und in den Geist Gottes verwandelt sei. Denn das Verhältniß, daß er die Menschennatur Jesu in ihren Lebensäußerungen bestimmte, daß er sie sittlich bedingte, hat der heilige Geist zu derselben auch schon damals gehabt, als der Herr im Fleische lebte. Ist nun die Einwirkung des heiligen Geistes auf die Menschennatur Jesu mit der Verklärung eine neue und andere, und zwar eine solche geworden, durch welche der Geist Gottes die menschliche Natur Jesu seiner Art gleich gemacht hat, so kann das nur heißen, daß der Geist Gottes die menschliche Natur Jesu in sein Wesen verwandelt, in sich umgesetzt habe, daß die Menschennatur Jesu fortan selbst heiliger Geist geworden sei. Und das ist denn auch v. H.'s Meinung; nur aus ihr heraus verstehen sich die Ausdrücke: daß Jesu nunmehriger Odem heiliger Geist sei, daß seinem nunmehrigen Leben heiliger Geist die „Beschaffenheit" gebe. Dann aber ist abermal die Wahrheit beider Naturen daran gegeben, denn es ist nunmehr die auch für den Zustand der Erhöhung festzuhaltende Wahrheit der menschlichen Natur des Herrn negirt. Des erhöhten Herrn Leib und Seele sind dann in den Geist Gottes

resorbirt, vergottet, wogegen festzuhalten ist, daß der erhöhte Herr eine verklärte, pneumatische Menschlichkeit hat, wie auch wir sie nach unserer Auferstehung haben werden. Hofmann läßt eben bei dem Erhöhten die menschliche Natur in die göttliche verschwinden, wie er bei dem Menschgewordenen die göttliche Natur in die menschliche verschwinden läßt.

Aber allerdings ist ihm diese Vergottung der Menschennatur Jesu nothwendig für den Gebrauch, den er im theosophischen Interesse von ihr macht. Diese „neue heilige Menschennatur Jesu" ist ihm erstens der Ort, wo fortan Gott für die Welt da ist, und wo die Welt an Gott kommt, damit Gott die Welt verkläre; in ihr fassen Gott und Welt sich zusammen. Weiter ist sie nach ihm dem die Welt verklärenden und wiederbringenden erhöhten Herrn das Organ und Mittel, durch welches er dies Werk vollbringt. Endlich aber ist dem erhöhten Herrn seine verklärte Menschennatur auch die Substanz, die neue Lebenssubstanz, die er der Welt mittheilt, und durch deren Mittheilung eben er die Welt erneuert und verklärt. Diese seine neue Menschennatur ist dem Herrn Etwas, was er hat als Besitz, und als Gabe giebt (vgl. III. 205). Darnach stellt sich denn der Erlösungsproceß folgender Maaßen: nicht so werden wir erlöst, daß ein verklärter Heiland da ist, der uns durch sittliche Einwirkung von Sünde und Uebel los macht; sondern der erhöhte Herr hat eine neue Lebenssubstanz, bestehend in seiner verklärten Menschennatur, welche er uns mittheilt, und durch diese Mittheilung werden wir andere, neue Menschen. Es leuchtet ein, daß damit in den Erlösungsproceß ein physisches Moment hinein kommt, was uns freilich nach v. H.'s hamartiologischen Prämissen nicht verwundern kann, aber darum nicht minder bedenklich ist. Wir müssen nun aber läugnen, daß die Stellung und Bedeutung, welche hier v. H. der „neuen heiligen Menschennatur Jesu" giebt, Schriftgrund habe. Hofmann zieht für dies sein Theosophem diejenigen Schriftstellen heran, welche sagen, daß der erhöhte Herr, nemlich dieser Herr ganz

und selber, der Mittler ist, in welchem Gott und die zu erneuernde und erneuerte Welt zusammen kommen und zusammenhangen. Aber dazu, daß er Das, was diese Stellen von dem Herrn sagen, auf die verklärte Menschennatur Jesu anwendet, giebt ihm die Schrift in keiner Weise ein Recht. Der einzige Anhalt, den ihm das *σωματικῶς* Col. 2, 9 giebt, ist um so schwächer, als die ganze Erklärung, die v. H. von dieser Stelle giebt, völlig neu und in keiner Weise gesichert ist. Vielmehr wird Jeder zugeben müssen, daß der Begriff der „neuen heiligen Menschennatur Jesu", wie v. H. ihn faßt, der Schrift absolut fremd ist, und daß dies gar nicht zu erklären wäre, wenn dieser neuen heiligen Menschennatur Jesu die Stelle zukäme, welche v. H. ihr anweist. Nach v. H. soll der erhöhte Herr Alles, was er thut, nur durch diese seine neue Menschennatur thun; die Schrift aber sagt davon nicht ein Wort, daß der Gott Logos an die verklärte Menschennatur, die er in die Herrlichkeit der Trinität aufgenommen hat, in der Weise gebunden wäre, daß sie ihm das einzige Mittel seiner Selbstbethätigung wäre; mithin glauben wir nicht zu irren, wenn wir uns denken, daß der erhöhte Herr, was er thut, kraft der ewigen Macht und Gottheit thut, die sein ist von Ewigkeit und in die er seine menschliche Natur assumirt hat. Noch weniger sagt die Schrift irgendwo, daß die neue heilige Menschennatur Jesu ein von seiner Person trennbares Ding sei, was er uns gäbe. Aus dem Leib und Blut, welches der Herr uns im Abendmahl giebt, diesen Begriff zu formiren, hat v. H. kein Recht. Von selbst versteht sich, daß wir mit den theosophischen Bezeichnungen dieser „neuen heiligen Menschennatur Jesu", als Ortes Gottes und Ortes der Welt und dergleichen, Nichts anzufangen wissen. Wir vermögen z. B. nicht aus den oben mitgetheilten Worten zu verstehen, wie die „neue heilige Menschennatur Jesu" den gestorbenen Gläubigen interimistisch statt ihrer Natur dienen soll, und können uns daher auch nicht auf diesen „Vorschmack der Freiheit raumsetzenden Lebens" freuen, der nach v. H.'s

Verheißung unser warten soll, wenn wir sterben; wir hoffen vielmehr, wenn wir abscheiden werden, um bei unserem Herrn Christo zu sein, dann auch den Gewinn zu haben, daß wir dann dieser und aller Geistreichigkeit ohne Wahrheit überhoben sein werden. Indessen werden wir sehen, daß v. H. von diesem unfaßbaren theosophischen Etwas, das er die „neue heilige Menschennatur Jesu" nennt, noch einigen Gebrauch zu machen weiß.

Was endlich das Werk betrifft, welches der erhöhte Herr laut Obigem jetzt thut, so sind wir natürlich damit einverstanden, daß er die Seinen vertritt, und daß er seine Gemeinde verwaltet. Die Vertretung müssen wir uns freilich anders als v. H. denken. Da er in dem Tode des Herrn nicht ein Werk der Versühnung und Versöhnung sieht, so ist natürlich, daß ihm der Herr seine jetzige Vertretung nicht auf das Sühnopfer seines Todes gründet, sondern ohne solche Basis durch die Bitten vollbringt, welche er jetzt vor Gott bringt, und daß ihm ferner diese Vertretung nur so lange nöthig scheint, als wir noch nicht völlig heilig und vollkommen sind, mit dem Eintreten der Vollendung aber überflüssig dünkt. Wir dagegen, die wir uns durch nichts Anderes als durch Jesu stellvertretende Genugthuung erlöst wissen, müssen festhalten, daß des Herrn jetziges mittlerisches Thun auf dem mittlerischen Opfertode des Herrn beruhe, und folglich darin bestehe, daß der Herr dem himmlischen Vater sein Blut vorhält. Nicht minder müssen wir aus demselben Grunde festhalten, daß der Herr seine mittlerische, intercedirende Stellung zwischen Gott und uns ewig behält: wie wir, ob wir auch vollendet und ganz von Sünde frei werden, doch nie werden können, als die niemals Sünde hatten und nur vervollkommnet zu werden brauchten, vielmehr immer nur auch im Zustande der Vollendung Solche bleiben, die erst Sünder waren und erst begnadigt und erlöst werden mußten, so bleibt ebenmäßig auch der Herr in seiner mittlerischen Stellung, und unser Gnadenzustand ist ein ewiger nur dadurch, daß seine Intercession

eine ewige ist. Nur das Intercediren für einzelne vorkommende Sünden hört natürlich auf, wenn keine mehr vorkommen. Im Uebrigen, wie gesagt, stimmen wir zu, daß des Herrn jetzige Thätigkeit in der Vertretung der Seinen und in der Verwaltung der Gemeinde besteht. Doch hinsichtlich der Art, wie der Herr diese seine jetzige Thätigkeit ausübt, geben uns v. H.'s obige Ausführungen über zwei Fragen nicht völlige Klarheit.

Erstens fragt sich, wie v. H. sich den Herrn Zwecks Ausübung namentlich der letztern Thätigkeit in der Welt gegenwärtig denkt? Daß er keine „Allenthalbengegenwart" statuirt, haben wir schon bemerkt; und es ist überhaupt selbstverständlich, daß er darüber anderer Ansicht als wir sein muß, da ihm der erhöhte Herr nur Gott gewordener Mensch und subordinirt ist. Wem der erhöhte Herr der in seine Herrlichkeit zurückgetretene Gott Logos ist, der seine menschliche Natur zu sich erhöht hat, wird hier immer sagen müssen: daß derselbe, so gewiß er wahrhaftiger Gott und jetzt auch nach seiner menschlichen Natur der göttlichen Eigenschaften theilhaftig ist, an sich allenthalben gegenwärtig ist wie Gott, und daß er nur ökonomischer Weise um unseret willen, damit wir wissen, wo wir ihn suchen und finden sollen, seine Heil wirkende Gegenwart an seine Gnadenmittel gebunden hat, und daß diese Gegenwart eine zwar nicht sichtbare, aber persönliche ist. Dagegen hebt nun v. H. nicht nur durch die Läugnung der „Allenthalbengegenwart" die göttliche Weise der Allgegenwärtigkeit auf, und läßt nur eine ökonomische Gegenwärtigkeit übrig, sondern es scheint auch, als wenn er mit der sichtbaren auch die persönliche Gegenwart des Herrn läugnet, und nur eine Gegenwart desselben in seinem Geiste zuläßt. Einer Seits die Ausdrücke, daß die Seinen jetzt ohne ihn in der Welt sein müssen, daß er bis zu seiner Wiederkunft nicht in der Welt, sondern bei dem Vater sei (I. 193. 194), daß der Geist „an Christi Statt" bei den Gläubigen sei (I. 193. 197), anderer Seits die Aeußerung, daß er die Ausdrücke „Christus ist bei uns und wohnt in uns" und „der Geist

Christi ist bei uns und wohnt in uns" für ganz gleichbedeutend erklärt, und daß er alles Wirken Jesu an der Welt durch seinen Geist vermittelt sein läßt — scheint mit Bestimmtheit darauf zu führen, daß er eine persönliche Gegenwart des Herrn in der Welt überhaupt nicht, also auch nicht ein persönliches Wirken des Herrn in uns mit seinen Gnadenmitteln anerkennt, sondern sich's so denkt, als ob diese Wirkungen in der Welt allerdings vom Herrn, aber nicht in persönlicher unsichtbarer Gegenwärtigkeit, sondern durch den von ihm gesendeten und seine Stelle vertretenden, seine inweltliche Wirksamkeit vermittelnden Geist geschehen. Wenn dem so wäre, würden wir allerdings auf Grund von Matth. 28, 20; 18, 20 widersprechen müssen.

Zweitens fragt sich, wie sich v. H. das Verhältniß des Geistes Jesu einer Seits zu der „neuen heiligen Menschennatur Jesu", anderer Seits zu dem Geiste Gottes denke? Aus den obigen Ausführungen ersehen wir, daß Jesu seine „neue heilige Menschennatur" zum Mittel seiner Selbstbethätigung dienen, daß all seine jetziges Thun inner der Welt aber auch durch seinen Geist vermittelt sein, und daß endlich die Menschennatur Jesu dem Geiste Gottes gleichartig geworden sein soll. Danach scheint es fast, als ob die „neue heilige Menschennatur Jesu" und der Geist Jesu ziemlich dasselbe wäre. Sodann hören wir, daß Jesus durch seinen Geist inweltlich in seiner Welt der Wiedergeburt wirkt, wie Gott der Schöpfer durch seinen Geist inweltlich in der natürlichen Schöpfungswelt wirkt. Danach scheint es, als ob ihm Jesu Geist ein anderer wäre, als der des Vaters, was eine eigenthümliche Störung in die Trinität bringen würde. Zwar sagt v. H. ausdrücklich: „es ist aber ein und derselbe Geist Gottes und Christi"; aber da der Kreis der Wirksamkeit des Vaters und des Sohnes bei v. H. sehr verschieden begränzt ist, so weiß man sich in das Verhältniß dieser beiden Geister schwer zu finden.

Auf diese Fragen werden wir Antwort finden müssen, wenn wir nun in unserem nächsten Artikel die folgenden Lehrstücke v. H.'s näher in's Auge fassen.

Sechster und letzter Artikel.

Der zweite Band des „Schriftbeweises" hatte nur von des Herrn Person und Werk gesprochen, und zum Schlusse die jetzige Thätigkeit des Herrn dahin bestimmt, daß er seine Gemeinde verwalte. Wie der Herr dies thut, davon handeln nun im dritten, sich über die drei letzten Lehrstücke des Lehrganzen verbreitenden Bande das sechste Lehrstück und die erste Hälfte des siebenten Lehrstücks. Die zweite Hälfte des siebenten Lehrstücks zeigt dann, wie die Gemeinde unter der Verwaltung des Herrn zu leben hat, giebt also eine Summa der christlichen Ethik; und das achte Lehrstück endlich erörtert, wie der Herr seine Gemeinde und in ihr die Menschheit vollenden wird, also die eschatologischen Fragen. Wir gehen noch auf jene ersten Abschnitte des dritten Bandes, in denen von der Verwaltung der Gemeinde durch den Herrn gehandelt wird, näher ein. Die Anordnung ist da die, daß v. H. in der ersten Hälfte des siebenten Lehrstücks von der Kirche und den Gnadenmitteln handelt, aber diesen Erörterungen im sechsten Lehrstück eine dogmatische Abhandlung über die pfingstliche Geistesausgießung und das Werk des heiligen Geistes an der Gemeinde vorausschickt. Wir theilen zunächst dies sechste Lehrstück des Lehrganzen hier*) vollstän-

---

*) „Sechstes Lehrstück. Die uns in Jesu Christo vermittelte persönliche Gottesgemeinschaft kennen wir als eine Gemeinschaft Gottes und der Menschheit, indem wir ihrer theilhaftig geworden sind, nicht, weil wir diese Menschen, sondern weil wir Menschen sind, und durch den Dienst einer Gemeinde, welche also die Menschheit Christi ist. Sonach wird Jesu Selbstbethätigung in der Unbedingtheit seiner Gottesgemeinschaft damit begonnen haben, daß er inner der in angeborner Natur lebenden Menschheit die Gemeinde herstellte, durch deren Dienst er die einzelnen Glieder dieser Menschheit in seine Gemeinschaft versetzte. Hiefür bedurfte es, da seine Selbstbezeugung nicht zu Ende gehen konnte, ohne Glauben geweckt zu haben, und also an ihn Gläubige bei seinem Tode vorhanden waren, erstlich, damit dieselben die Wirkung, durch welche er sie zu seiner Gemeinde machte,

dig mit, und wenden uns den Erörterungen zu, welche der „Schriftbeweis" dazu giebt.

---

mit diesem Erfolge an sich erfahren konnten, der Vergewisserung, daß ihm der Todeszustand nur Uebergang in eine auch hinsichtlich seiner Natur unbedingte Gemeinschaft mit Gott dem Vater gewesen, mit welcher Gewißheit sich ihr Glaubensgehorsam gegen die Bezeugung des nunmehrigen Verhältnisses Gottes und der Menschheit vollendete. Sodann aber bedurfte es zweitens jener Wirkung selbst, durch welche diese einzelnen Gläubigen zur einigen Gemeinde seines Dienstes für den Zweck seiner Selbstbethätigung, zu seiner Kirche wurden, welche Wirkung also darin bestanden haben muß, daß er den Geist seines Lebens, so wie es jetzt ein Leben in unbedingter Gemeinschaft mit Gott seinem Vater war, eine Gegenwart in ihnen beginnen ließ, vermöge deren er ihres Personenlebens wirksamer Grund und ihres Naturlebens bestimmende Macht ward, ersteres unter Voraussetzung ihres Glaubensgehorsams, letzteres nach Bedürfniß seines durch sie auszurichtenden Wirkens. 2. Da das israelitische Volk noch fortwährend gegenüber der christlichen Gemeinde den Anspruch macht, die Volksgemeinde Gottes zu sein, so hat es als Volk auch der Gemeinde Christi, wie Christo selbst, Glauben versagt, und daß eine christliche Gemeinde auf dem Gebiete der Völkerwelt besteht, ist nicht durch Berufserfüllung des israelitischen Volks, sondern nur durch die aus ihm hervorgegangene Gemeinde gewirkt. Für deren Glieder hatte nun die mit der gesetzlichen Gottesgemeinschaft gegebene Ordnung des Gemeindelebens in Bezug auf ihr Verhältniß zu Gott keine andere Bedeutung mehr, als die einer erfüllten Voraussagung. Diejenigen aber, welche aus andern Völkern ihr zutraten, brauchten nun ihr bisheriges Volksthum nicht aufzugeben, sondern nur ihr Verhalten in demselben durch ihren christlichen Glaubensgehorsam bestimmen zu lassen. 3. Das Gemeinwesen des israelitischen Volks, wozu dasselbe wieder hergestellt worden war, um die Stätte der Erscheinung Jesu und des Anfangs seiner Gemeinde sein zu können, hat wieder aufgehört zu sein, nachdem es hiezu gedient hatte. Da aber Volksthum und Völkerunterschied vor dem in der Völkerwelt sich ausbreitenden Christenthum nicht verschwunden sind, so wird auch die Besonderheit des israelitischen Volkes, das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs zu sein, gegenüber der Völkerwelt bestehen bleiben: so daß sich die Gegenwart der christlichen Gemeinde, wo sie ihre Stätte in der Völkerwelt hat, hiedurch für eine Zwischenzeit zwischen Anfang und Ende der in Jesu Christo vermittelten Geschichte zu erkennen giebt. 4. Wenn aber die Zeit, in welcher die christliche Gemeinde ihre Stätte in der Völkerwelt hat, eine Zwischenzeit ist zwischen Anfang und Ende der in Jesu Christo vermittelten Geschichte, also eine Zeit, in welcher der wesentlich immer gleiche Bestand der Gemeinde durch ihren Anfang auf ihr Ziel übergeleitet sein will; so bedarf die Gemeinde hiezu eines bleibenden Denkmals ihres Anfangs,

Durch seinen Tod, fährt v. H. an das Frühere anknüpfend fort, war der Herr sofort auch hinsichtlich seiner Natur in vollkommene Gemeinschaft mit Gott eingegangen. Aber davon mußten seine Jünger vergewissert werden. Zu dem Zwecke dienten die 40 Tage, und die Erscheinungen Jesu innerhalb derselben. Auch die sichtliche Himmelfahrt des Herrn war nur eine Vergewisserung für die Jünger, daß sie von nun an keine inweltlichen Erscheinungen Jesu mehr zu erwarten hatten. (Wir wissen bereits, daß und warum für eine weiter gehende Bedeutung der Himmelfahrt im „Systeme" kein Raum bleibt.) Aber auch die pfingstliche Geistesausgießung diente einer Seits zur Vergewisserung der Seinen, daß der Herr nun in unbedingter Gemeinschaft mit Gott stehe; anderer Seits freilich war sie dann die Herstellung der Gemeinde, indem sie aus den Jüngern Träger und Ausrichter seines fortzusetzenden Heilswerks machte. In beiden Beziehungen begann mit ihr eine bisher noch nicht gewesene Geistesgemeinschaft der Menschen mit Gott, nemlich das Leben der Wiedergeburt.

Was ist nun dies Leben der Wiedergeburt? Es „ist nicht bloß ein von dem Geiste Gottes gewirktes Verhalten der einzelnen im Fleische lebenden Menschen im Gegensatze zu der von Adam her angeborenen Todsünde, sondern das Gut der Lebensgemeinschaft mit Dem, welcher für die ganze Menschheit Anfänger eines neuen Lebens geworden ist." In diesem Sinne gab es unter dem alten Bunde keine Wiedergeburt: da wirkte Gott durch seinen Geist der Menschen Bekehrung und Glauben nur eben so, wie ihre leibliche Lebendigkeit; da schaffte der Geist Wandlung sündiger Herzen nur innerhalb der durch die Schöpfung gesetzten, durch die Sünde aber gestörten Gemeinschaft Gottes und der Menschheit; da ist wohl Bekehrung von sündigem zu gerechtem Verhalten, aber nicht Erneuerung der Gläubigen und Gerechten; da ist wohl Wandlung des sittlichen Lebens der einzelnen Menschen, aber nicht eine Neuheit des göttlichen Geistes selbst. Nicht einmal vorhergesagt ist die Wiedergeburt im vollen Sinne durch das A. T., denn nur daß der im A. T. nur Einzelnen zu Theil werdende Wundergeist einst Allen werde zu Theil werden, ist Joel 3, 1 f. Ps. 51, 13 geweissagt. Mehr schon gab der Täufer, wenn er weissagte, daß sein Nach-

---

eines Schriftdenkmals desselben, welches Jesu Christo zu seiner stetigen Bereitung der Gemeinde auf dem Wege zu ihrem Ziele diene. Es wird ihr also auch, wie der vorbildlichen Gottesgemeinde, durch Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch welchen sie selbst geworden ist, ein solches hergestellt worden sein, welches nun sammt dem von der heilsgeschichtlichen Gegenwart aus verstandenen Schriftdenkmale ihrer Vorgeschichte die heilige Schrift der Gemeinde Jesu Christi ist."

folger den bußfertigen Glauben durch Taufe mit heiligem Geiste „belohnen“ werde, denn mit heiligem Geiste taufen heißt mit demselben überströmen, und „welches dann die Wirkung solchen Ueberströmens ist, bemißt sich nach der Natur Dessen, womit überströmt wird. Feuer verzehrt, heiliger Geist schafft um in heiliges Leben. Ein Umschaffen nennen wir es, weil die Wirkung des in sich lebendigen und Leben schaffenden Geistes an dem sündigen und sterblichen Menschen einen ihm ungleichartigen Gegenstand hat; und wenn wir es ein Umschaffen in heiliges Leben nennen, so vergessen wir nicht, daß Heiligkeit im biblischen Sinne nicht nur der Sünde, sondern auch ihrer Folge gegenübersteht. Der Täufer verheißt also eine Umwandlung des bußfertigen und gläubigen Menschen, kraft welcher derselbe in einem nicht durch die Schöpfung gesetzten und durch die Sünde verderbten, sondern durch die Heilsoffenbarung gewirkten Leben steht, welches sich zu dem durch die Schöpfung gesetzten nicht wie Vollendung, sondern wie vollendende Umschaffung zum Anfange verhält.“ Dem entsprechend belehrt der Herr den Nicodemus, daß es nicht bloß auf eine Sinnesänderung, auf eine sittliche Umwandlung, sondern auf ein neues Leben des ganzen Menschen, auf einen Wiederanfang des Lebens ankomme. Und Joh. 4, 14 verheißt er einen solchen heiligen Geist, welcher in Jedem, der ihn empfängt, ein selbständiges Dasein anhebt; und Joh. 7, 37 f. sagt er, daß der Gläubige einen innerleiblichen Quellort haben wird, welchem lebendiges Wasser, nemlich heiliger Geist, nach Außen entströmt, — indem er, im Leibe des Fleisches stehend, einen Born des Geistes bei sich hegt, dessen Ströme sich Leben schaffend auf seine Umgebung ergießen.“

Solchen Geist gab es nun nach Joh. 7, 39 vor des Herrn Verklärung nicht. „Es gab heiligen Geist noch nicht, sagt Johannes, nicht bloß, weil ihn die an Jesus Gläubigen noch nicht hatten, sondern weil er überhaupt noch nicht vorhanden war. Denn er meint jenes *πνεῦμα ἅγιον*, welches der auferstandene Herr die Seinen hinnehmen hieß, indem er sie anhauchte; den zum Odem eines neuen menschlichen Lebens gewordenen Geist Gottes meint er.“ Aber in der pfingstlichen Geistesausgießung ist dieser Geist als ein göttliches Selbst so von Gott in die Welt ausgegangen, um so in der Zwischenzeit bis zur Wiederkunft an des Herrn Statt bei den Seinen zu sein, wie der Herr am Vorabend seines Todes vorausgesagt hat. „In dem Sinne“, heißt es da, „in welchem er selbst, der auf Erden wandelnde Gottmensch, ihr Lehrer (*παράκλητος = διδάσκαλος*) gewesen, wird es von nun an der Geist der Wahrheit, der in irdischen Menschen gegenwärtig waltende Geist Gottes sein.“ Und was der Geist zu dem Zwecke thun wird, sagt er Joh. 14, 26; 15, 26; 16, 7—8: Erstens wird er die Seinen lehren. Zweitens wird er von Jesu zeugen, d. h. bezeugen,

daß er, der in der Welt Gewesene, bei Gott ist: „des Geistes wunderbar wirksame Gegenwart in den Seinen wird Zeugniß geben, daß er, von welchem die Seinen bezeugen, was sie auf Erden erlebt, mit Augen gesehen und mit Ohren gehört haben, zu Gott seinem Vater überweltlich erhöht ist.“ Drittens wird er auch an der im Unglauben widerstrebenden Welt seine Macht erweisen: er wird derselben zeigen, was es um ihre Sünde ist; er wird ihr darthun, was es um die Gerechtigkeit ist, indem er die Gerechtigkeit in den Gläubigen auswirkt und in ihnen der Welt zeigt, was die Gerechtigkeit ist; und er wird sie überführen, daß sie nur die Wahl hat mit dem gerichteten Fürsten der Welt gerichtet zu werden, oder sich zu bekehren. Diesen Geist seines verklärten Lebens sendete Jesus als wirkenden Grund eines neuen Lebens der Wiedergeburt auf die Seinen, während sie doch in natürlichem Leben stehen und bleiben, in der pfingstlichen Geistesausgießung hernieder.

Diese Geistesausgießung hat ihr Unterscheidendes an Zweierlei: Erstens, daß sie Alle den Geist empfingen: „die an Jesum gläubige Schaar erschien augenfällig als die in allen ihren Gliedern geisterfüllte Gemeinde Gottes.“ Zweitens, daß der sie überkommende Geist Gottes „ein anderer“ war, als den Moses und Joel kannten: es war des verklärten Jesus Geist; „der Geist Gottes war in Jesu Geist menschlichen Lebens, seines verklärten Menschenlebens wirkender Grund geworden, und als solchen ließ er ihn nun anheben, seinen Gläubigen einzuwohnen.“

Dieser Geist vergewissert nun, wie gesagt, die Jünger von des Herrn Erhöhung. Er vergewissert sie ferner ihrer vollkommnen Friedensgemeinschaft mit Gott; „denn sie haben an ihm, welcher der wirkende Grund des verklärten Menschenlebens Jesu ist, dasjenige Gut, dessen Besitz die Erfüllung aller Verheißung und das Ziel aller zwischen Gott und dem Menschen sich begebenden Geschichte ist. Und da er nicht ein Etwas, sondern persönliches Selbst ist, so werden die Gläubigen nicht bloß seiner bewußt, sondern er selbst macht sie Dessen gewiß, was sie durch ihn sind.“ Mit Jesu Menschwerdung und Verklärung ist der Geist Gottes wirkender Grund des neuen menschlichen Lebens geworden, und dies neue Leben beginnt in und mit der Gegenwart dieses Geistes; sich diesen Geist für das persönliche Verhalten bestimmend sein zu lassen, heißt „den neuen Menschen anziehen.“ So hat der Pfingstgeist die Jünger wiedergeboren. Aber damit hat er sie nun auch weiter zu Jesu Zeugen in der Welt gemacht. Und die Wunderbarkeit, mit welcher dies Zeugen begann, zeigt, „daß derselbe heilige Geist, durch welchen die Jünger zu einem neuen Personleben wiedergeboren worden, zugleich ihre Natur in den Dienst des Werkes Gottes genommen hat.“

So hat denn mit dem Pfingsttage eine wesentlich neue Selbstbezeugung

des dreieinigen Gottes begonnen. Aber ganz ist damit noch nicht erfüllt, was der Täufer laut Obigem von dem Taufen mit heiligem Geist weissagte. Der Geist hat damit nur angefangen, in den Gläubigen innerhalb ihres ihnen angebornen natürlichen Fleischeslebens gegenwärtig zu sein, womit er denn allerdings einen Anfang neuen Lebens in ihnen gemacht hat, aber nur ihres Personlebens, ohne daß ihre Natur eine neue geworden wäre. „Das zu unbedingter Gottesgemeinschaft verklärte menschliche Leben, dessen wirkender Grund dieser heilige Geist ist, findet sich verwirklicht nur erst in der Person Jesu; den Seinen giebt der Geist durch seine wirksame Gegenwart nur die Gewißheit, daß der Mensch Jesus zu solchem Leben unbedingter Gottesgemeinschaft verklärt ist, hiemit aber allerdings auch die Zuversicht, daß sie endlich selbst zu solchem Leben verklärt werden sollen.“ In solcher Beschränkung muß aber der Geist für jetzt an den Gläubigen seine Wirksamkeit aus dem Grunde erweisen, weil seine Ausgießung für jetzt nur eine Gemeinde herstellen sollte, welche das Werk Jesu auf Erden fortführte. Die Geistesausgießung war Wiedergeburt der Gläubigen und Herstellung der Gemeinde Christi zugleich, „indem die Wiedergeburt nur so geschehen ist, daß der heilige Geist die Gläubigen zur Gemeinde des Dienstes Christi machte.“ „Insofern wir diesen Geist alle bekommen haben, sind wir alle gleicher Maaßen Glieder des Leibes, welchem wir vermöge dieser Geistestaufe angehören; aber insofern die Kundgebung des Geistes bei Jedem eine andere ist“ (ihm andere Gaben giebt) „sind wir verschiedenartige Glieder des einen und selben Leibes.“ So hat denn „der Geist des überweltlich verklärten Menschen Jesus in den Seinen ein innerweltliches Dasein begonnen, vermöge dessen er ihnen eines neuen gotteskindlichen Personlebens wirksamer Grund, zugleich aber die zur Gemeinde einigende und die Einzelnen zum mannigfaltigen Werke der Gemeinde bestimmende und befähigende Macht geworden ist.“ Solcher Ursprung der Kirche lehrt uns denn, nicht allein daß sie durch den verklärten Christus und nicht durch That ihrer Glieder ihren Anfang genommen hat, sondern auch daß diese Herstellung einer Gemeinde früher als die Besonderung der gemeindlichen Berufsstellung in ihrer Mitte ist.“

Halten wir hier einen Moment inne, so finden wir hier zuvörderst ziemliche Auskunft über die Fragen, die uns am Schlusse unseres vorigen Artikels unbeantwortet blieben. Wir hören hier, wie sich der Geist Jesu zu der neuen heiligen Menschennatur Jesu einer Seits und anderer Seits zu dem Geiste Gottes verhält, denn wir erfahren hier bestimmt und wörtlich,

was dieser Geist Jesu ist: der Geist Jesu oder der heilige Geist ist der Odem der neuen verklärten Menschennatur Jesu; Gott machte, als Jesus mit seinem Tode in völlige Gemeinschaft mit ihm trat, seinen Geist zum Odem der verklärten Menschennatur Jesu; diesen Odem hauchte Jesus den Jüngern an, damit sie seine Neuheit fühlten, diesen Odem hauchte er am Pfingsttag in seine Gemeinde, diesen Odem haucht er fortwährend in alle Gläubigen; dieser Odem des verklärten Menschen Jesus ist der heilige Geist. Da erklärt sich, wie der erhöhte Herr Alles zugleich durch seine neue heilige Menschennatur und durch seinen Geist wirkt: er wirkt Alles durch seine neue Menschennatur, indem diese ihren Odem in die wiederzubringende, zu verklärende und zu erneuernde Welt haucht. Und es erklärt sich, wie der Geist Gottes sich zu dem Geiste Jesu verhält: der Geist Gottes ist dieser Geist Jesu, d. h. der Odem seiner verklärten Menschennatur geworden. Und damit ist uns denn auch jene zweite Frage beantwortet: ob der erhöhte Herr nach v. H. dermalen persönlich, oder nur im Geiste in der Welt gegenwärtig sei? Er ist nicht anders als so in der Welt und bei den Seinen gegenwärtig, daß er den Odem seiner Menschennatur, den heiligen Geist in die Welt haucht; eine von diesem Geiste geschiedene Gegenwart, ein von dem Wirken und Sein im Geiste geschiedenes Wirken und Sein hat er dermalen nicht in der Welt. Darum hören wir denn auch hier wieder, daß der Geist an des Herrn Statt in der Welt ist, daß der Geist jetzt so der Lehrer der Welt ist, wie es der Herr in seinen Fleischestagen war. Wogegen wir freilich, unsere Berufung auf Matth. 28, 20; 18, 20 erneuernd, geltend machen müssen, daß der Herr nicht dem Geiste Platz gemacht hat, daß er nicht bloß im Geiste anwesend ist, daß er neben dem Geiste und in Gemeinschaft mit demselben auch jetzt zwar nicht sichtbar, aber doch persönlich selbst bei uns ist und wirkt.

Nachdem wir so wissen, was der heilige Geist im christlichen Sinne für v. H. ist, verstehen wir denn Manches, was

wir im Vorstehenden finden, und was wir schon früher fanden. Allerdings, wenn der heilige Geist der Odem des verklärten Menschen Jesus ist, so war derselbe vor Jesu Verklärung „nicht vorhanden." Auch ist der Geist Gottes ohne Zweifel „ein anderer" dadurch geworden, daß er der Odem der neuen Menschennatur Jesu wurde. Und wenn wir in unserem dritten Artikel auf Aeußerungen v. H.'s stießen, wie daß die pfingstliche Geistesausgießung für den Geist Gottes dasselbe gewesen sei, was die Menschwerdung für das urbildliche Weltziel, so verstehen wir nun auch diese Rede: wenn der Geist Gottes in der Verklärung Jesu zum Odem der neuen Menschennatur derselben, und, gehaucht und ausgegossen von Jesu, der Lebensodem seiner Gemeinde und der aus derselben herauswachsenden neuen Menschheit geworden ist, so ist dies ja allerdings für den Geist Gottes eine Verleiblichung, eine Art von Menschwerdung. Eine andere Frage nun freilich ist, was wir mit diesem Theosophem anfangen sollen? Ungelöst und unlösbar bleibende Fragen treten Einem dabei genug entgegen. Wenn z. B. v. H. gleichwohl versichert, daß der heilige Geist nicht bloß ein Etwas, sondern ein Selbst, ein göttliches Selbst sei, so ist doch schwer zu fassen, wie der heilige Geist Odem der verklärten Menschennatur Jesu, der sich den Jüngern ins Gesicht blasen läßt, und zugleich ein Selbst, eine Person sein könnte. Und dem Proceß, wie der Geist Gottes Odem des verklärten Menschen Jesus wird, wissen wenigstens wir auch nicht mit unseren Gedanken zu folgen. Nicht minder müssen wir uns unfähig bekennen zu verstehen, wie der Geist Gottes, was er doch nach v. H. soll, gleichzeitig Odem des verklärten Jesus und inweltlicher Lebensgrund der geschaffenen ganzen Welt sein soll. Und wie kommt doch die Trinität zu stehen, wenn wir sie uns zu denken haben sollen als bestehend aus Gott dem Vater und dem verklärten Menschen Jesus, und dessen Odem? Indessen würden wir glauben, unseren Lesern Unrecht zu thun, wenn wir näher auf ein theosophisches Commentum eingehen wollten, welches v. H. in

Joh. 20, 22 hineingetragen hat, von welchem aber Schrift und Kirche Nichts wissen.

Nothwendig aber muß diese theosophische Vorstellung von der Natur des heiligen Geistes die weiteren Vorstellungen von seinem Werke und seiner Wirkungsweise in nachtheiliger Art bedingen. Und so finden wir es auch. Das Werk des heiligen Geistes wird, dem Wortlaut nach richtig, darein gesetzt, daß er in uns das Leben der Wiedergeburt schafft, aber dies Leben der Wiedergeburt wird dann unrichtig gedacht: es besteht nicht in Glauben und Bekehrung, nicht in der Bekehrung von sündigem zu gerechtem Verhalten, nicht in der Wandlung sittlichen Lebens, nicht in Sinnesänderung; das Alles genügt nicht, das Alles gab es auch unter dem A. B. schon; sondern es besteht darin, daß der Geist selbst ein anderer und neuer wird, in dem Menschen den Anfang eines neuen Lebens setzt, und aus diesem neuen Leben das ganze Leben des sündigen und sterblichen Menschen umschafft in heiliges, verklärtes Leben. Und Das vollzieht sich in folgender Weise: Wir wissen von früher her, daß der Geist Gottes uns von Natur aus innewohnt als der innewaltende Grund unseres Lebens. Dieser Geist Gottes, der uns innewaltet und uns natürlich leben macht, wird nun ein neuer und anderer, nemlich jener Odem der verklärten Menschennatur Jesu; dieser Geist Jesu wohnt und waltet fortan in uns, wie in dem natürlichen Menschen der Geist Gottes, als der wirkende Grund unseres Lebens. Und zwar wirkt er dann auf unser Leben in derselben Weise, wie der Geist Gottes in dem natürlichen Menschen. Wie wir wissen, waltet der Geist Gottes dem Naturleben des Menschen auf bestimmende Weise inne, dem Personleben desselben aber nur so, daß er ermöglichender Grund seiner Selbstbestimmbarkeit ist. So ist es nun auch mit dem Geiste Jesu, der in den Gläubigen statt des Geistes Gottes ist, oder richtiger, in den der Geist Gottes bei den Gläubigen sich verwandelt. Auf das Personleben des Gläubigen wirkt er nur als ermöglichender Grund seiner Selbstbe-

stimmbarkeit, der Gläubige kann sich in seinem persönlichen Verhalten durch ihn bestimmen lassen und auch nicht bestimmen lassen, soll sich aber allerdings durch ihn bestimmen lassen, in welchem Falle er „den neuen Menschen anzieht.“ Auf das Naturleben des Menschen aber wirkt er bedingend ein, das erneuert, verklärt, verwandelt er aus seiner sterblichen Natur in die in der Verklärung Jesu angefangene neue Menschennatur. Doch realisirt sich Letzteres für jetzt noch nicht vollständig. Es greift hier jene Mähr ein, daß wegen des Unglaubens der Juden die Vollendung noch nicht erscheinen kann, sondern erst eine Zwischenzeit eintreten muß, in welcher nur erst eine Gemeinde gesammelt wird, die an des Herrn Statt predigt. Für diese Zwischenzeit übt der Geist Jesu in den Gläubigen seine erneuernde, verklärende, umschaffende Wirkung auf ihr Naturleben noch nicht in vollem Maaße aus, sondern nur so weit, daß er einer Seits ihre Natur zum Dienste in der Gemeinde Jesu befähigt, indem er ihnen Gaben giebt, und anderer Seits die in ihrer von Adam her todverfallenen Natur wirkende Macht des Teufels so weit überwindet, daß sie nicht mehr um ihrer vergifteten Natur willen sündigen müssen, sondern, obgleich sie noch in dieser Natur bleiben, doch gegen dieselbe das Gute thun können, zu welchem sie sich als die Gläubigen bestimmen. Kurz: der allgemeine Lebensgeist oder der Geist Gottes, der den Menschen leben macht, wird in dem Gläubigen der Odem der verklärten Menschennatur Jesu, und dieser Odem der verklärten Menschennatur Jesu macht sich zum innewaltenden Lebensgrunde des Gläubigen so, daß der Gläubige sich in seinem persönlichen Verhalten von ihm bestimmen lassen kann und soll, in seinem Naturleben aber durch ihn, wenn auch für jetzt nur erst anfänglicher Weise, verklärt wird.

Der Grundirrthum in dem Allen ist, daß die Wirksamkeit des Geistes und sein Werk, die Wiedergeburt, als etwas Physisches gefaßt werden: Man muß sich nur nicht durch die Gegensätze täuschen lassen, durch welche v. H. das Wesen der

Wiedergeburt bestimmt. Wenn er sagt, daß die Wiedergeburt nicht in einer Bekehrung von sündlichem zu gerechtem Verhalten bestehe, so meint er nicht, was auch wir meinen: daß ein Lassen einzelner Sünden, und Angewöhnen einzelner Tugenden, solch sich Bessern, wie es auch der natürliche Mensch kann, nicht Wiedergeburt sei, indem zur Wiedergeburt ein aus Glauben und Bekehrung von Grund aus neu gewordener Mensch gehöre. Vielmehr auch dies, den der bisherigen Dogmatik gewöhnlichen Begriff der Wiedergeburt selbst verwirft er als ungenügend, weil derselbe allerdings eine bloß sittliche Umwandlung meint, und will dagegen eine Umwandlung des Menschen gerade von der Naturseite. Die Wiedergeburt ist ihm identisch mit der Verklärung, nur daß die Verklärung für jetzt erst partiell sich verwirklicht. Aber diese Vermischung der Wiedergeburt mit der Verklärung hat nun eben auch die Folge, daß dem Begriffe der Wiedergeburt und damit allen Vorstellungen von dem Wirken des heiligen Geistes ein physisches Moment beigemischt wird. Freilich kommt v. H. hiezu ganz consequenter Weise. Wir haben gesehen, daß auch das Böse ihm sehr wesentlich ein Naturböses ist, so muß auch die Wegnahme des Bösen ein mehr oder weniger physischer Proceß werden: wenn unsere Erbsünde wesentlich in der Todverfallenheit unserer Natur besteht, die uns nicht erlaubt uns gottgemäß zu bestimmen, so muß auch die Wiederherstellung nothwendig eben so wesentlich in der Beseitigung dieses Zustandes unserer Natur bestehen; und die Wiederherstellung muß auch mit dieser Beseitigung unserer vergifteten Natur irgendwie und bis zu etwelchem Punkte anheben, wenn unser sündiges Verhalten aus der Todverfallenheit unserer Natur herauskommen soll. Wir haben aus demselben Grunde bereits gefunden, daß sich ihm der Begriff der Erlösung wesentlich als Befreiung vom Uebel bestimmt. Aber eben darum müssen wir gegen dies allen einschlagenden Begriffen zugesetzte physische Moment auf das Entschiedenste Verwahrung einlegen. Zuvörderst müssen wir hier wiederholen, was wir schon in un-

serem dritten Artikel gegen diesen Begriff von der Einwohnung des Geistes bemerkt haben. Dieser Begriff läuft auf eine gratia infusa der bedenklichsten Art hinaus. Statt dessen müssen wir festhalten, daß der Geist Gottes und Jesu nicht unser neuer Odem oder Lebensgrund ist, sondern eine Person, die dritte Person der Gottheit, welche, wenn wir Gott durch Jesum versöhnt sind, mit uns in communicative Lebensberührung und Lebensgemeinschaft tritt, aber nicht anders als so, daß der Geist durch sein eignes göttliches Wort an uns, daß er an unser Herz kommt, wenn sein Wort an unser Ohr kommt, wogegen wir wiederum im Gebet zu ihm reden, und daß er so in solchem durch sein Wort und unser Gebet vermittelten persönlichen Verkehr inwendig in uns unsere Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung schafft. Ein innerlicher, aber persönlicher Verkehr, nicht eine Einwohnung im physischen Sinne ist das Verhältniß des Geistes Jesu zum Gläubigen. Ferner müssen wir gegen das Zusammenwerfen der Wiedergeburt mit der Verklärung Einsprache erheben. Unsere Verklärung, die Verwandlung unserer Natur aus dem Verweslichen ins Unverwesliche wird erst, wie die des Herrn Jesu, mit unserer Auferstehung vor sich gehen; und dann wird sie plötzlich, durch ein Wunder Gottes geschehen; nicht aber geschieht sie an uns schon jetzt anfangsweise. Alles, was v. H. dahin rechnet, gehört in keiner Weise zur Verklärung. Allerdings giebt der Geist den Seinen Gaben für den Dienst des Herrn, aber nicht so, daß er für diesen Zweck unsere Natur veränderte und verklärte, sondern er schafft in uns einen bekehrten und heiligen Willen, daß wir die uns von der Natur verliehenen Gaben in den Dienst des Herrn Jesu begeben. Eben so wenig hebt er in unserer Natur die Todverfallenheit partiell auf, daß wir an ihr kein Hinderniß mehr für unseren guten Willen fänden; wir bleiben derweile in unserer Natur; aber er bekehrt unseren bösen Willen, giebt demselben eine neue heilige Richtung, und Kraft der Stärke, daß wir der Verderbniß und der Schwäche unseres Fleisches obsiegen können. Wenn

v. H. richtige Begriffe von der Erbsünde hätte, wenn er wüßte, daß sie principaliter in der Bosheit des Willens besteht, so würde er auch das Object für die wiedergebärende Wirkung des heiligen Geistes besser treffen. Aber so werden alle diese Begriffe ins Physische umgewendet. Nun beachte man aber auch die Consequenzen, welche sich aus diesem Zurückdrängen der sittlichen Momente ergeben. Bisher sind wir der Meinung gewesen, daß wir zu Buße und Glauben kämen, wäre des heiligen Geistes Werk, ja recht sein erstes und vornehmstes Werk an uns. Hier hören wir nun aber mit dürren Worten, daß dem bußfertigen und gläubigen Menschen als Belohnung seines bußfertigen Glaubens der heilige Geist mitgetheilt wird: dem Menschen wird gepredigt, der Heilswille Gottes kund gethan, der Mensch läßt sich Das bußfertigen Sinnes sagen, und erzeigt den Gehorsam des Glaubens, und zum Lohn dafür empfängt er hintennach den Geist. Das stimmt denn freilich wohl zu Dem, was wir in unserem vierten Artikel von den Vorstellungen v. H.'s vom rechtfertigenden Glauben kennen gelernt haben; es ist auch ganz consequent, wenn Wiedergeburt und Verklärung einerlei sind, denn die Verklärung wird allerdings nur den schon Gläubigen zu Theil; wir wundern uns nun auch nicht mehr, daß v. H. vom ordo salutis eigentlich nirgend handelt. Aber man bedenke die Tragweite: der ganze sittliche Proceß des Glaubens, der Buße, der Bekehrung wird dem Werke des Geistes Jesu an uns vorausgesetzt, also als unser eigen Werk gedacht. Das trägt aber noch weiter. Wir hören hier, der Besitz des Geistes sei das Gut, in welchem alle Verheißung erfüllt sei. Der Versöhnung und Versühnung, der Vergebung der Sünden und der Bekehrung wird geschwiegen, das sind nur in sehr nebensächlicher, voraussetzungsweiser Maaße Heilsgüter, aber der heilige Geist, nemlich der Geist der Verklärung, ist das rechte, eigentliche Heilsgut. Dieser Gedanke kehrt häufig wieder (z. B. I. 613. 614). Darein wird nun an sich schon kein Christenmensch einstimmen können; wer da weiß, was es um das Loskommen

von dem alten Leben ist, wird sich nicht bloß das neue Leben loben, sondern nur auf's Neue erklärlich finden, daß v. H. bei solchen Voraussetzungen den Tod Jesu nicht zu würdigen weiß. Dazu kommt nun aber noch Eins: die Verklärung wird der Geist auch nach v. H. erst in der Zeit der Vollendung vollaus wirken, und wenn dieser Geist der Verklärung das rechte Heilsgut ist, so haben wir das rechte Heilsgut für jetzt nur erst hoffnungsweise. Wir stehen also auch hinsichtlich des Heilsbesitzes dermalen in einem Provisorium. Wie das prophetische Amt des Herrn bei v. H. durch jene seine heilsgeschichtliche Combination zu einem Werk der Nothhülfe herabgesetzt wird, wie das Dasein der Kirche zu einer Existenz nur als Gemeinde herabgesetzt wird, so auch unser subjectiver Heilsbesitz zu einem Leben in Hoffnung auf die endliche Verklärung. Wer labte sich nicht an der Christen Hoffnung? Aber wir sollen doch nicht vergessen, daß wir auf Grund des „Es ist vollbracht" leben; wir sollen doch wissen, daß wir eine Gegenwart der Erlösung haben; wir sollen darum doch nicht die Begriffe der Erlösung, der Wiedergeburt, der Kirche so bestimmen, als ob wir Alles nur in Hoffnung, Nichts in Wirklichkeit hätten. Wenigstens sind diese Anschauungen nicht gesund, und können Gesundes im privaten und im kirchlichen Leben nimmermehr wirken.

Wie aber wirkt nach v. H. der Geist Jesu? oder richtiger: wie kommt er um zu wirken an die Menschen? Nach der Lehre unserer Kirche kommt er nicht anders als durch die Gnadenmittel, an welche er verbunden ist und welche ihn tragen, an die Menschen. Davon lesen wir bei v. H. im Obigen Nichts. Dagegen lesen wir, daß er zu allen Gläubigen kommt, daß diese dadurch geisterfüllte Menschen werden, und daß dann diese geisterfüllten Menschen aus ihrem Geistesborn Ströme desselben auf ihre Umgebung ergießen, als womit sie Jesu Zeugen werden. Weiter lesen wir, daß der Geist Jesu lehrt, der Welt die Gerechtigkeit bezeugt u. s. w. Aber dabei lesen wir auch, daß der Geist Jesu als „der in irdischen Menschen gegenwärtig waltende

Geist Gottes" lehrt, und daß er der Welt, was es um die Gerechtigkeit ist, darthut, „indem er die Gerechtigkeit in den Gläubigen auswirkt, und in ihnen der Welt zeigt, was die Gerechtigkeit ist." Halten wir nun zusammen, daß v. H. von den Gnadenmitteln als Trägern des Geistes schweigt, und was er von den geisterfüllten und geistausströmenden Menschen redet, so müssen wir auf den Gedanken gerathen, er meine so: der Geist sei am Pfingsttage in so und so viele Gläubige gekommen, und von diesen in andere ausgeströmt, und wiederum von diesen in Dritte, und so fort. Das gäbe denn eine Kirche von geisterfüllten und geistausströmenden Persönlichkeiten. Ob es nun so ist, werden wir unten sehen müssen.

Und noch eine und die andere Frage läßt uns das Obige zurück. Der Geist, heißt es, soll für jetzt „nur" eine Gemeinde herstellen. Wie weit trägt dies „nur"? Von der Gemeinde wird weiter so gesprochen, als ob sie nur zum Dienst des Herrn an der Welt da wäre. Davon, daß die Kirche auch sich selbst leben, ja vor Allem sich in Gottes Wort vertiefen, und dasselbe in ihrem Leben ausgestalten soll, ist nicht die Rede; nur von ihrem Thun und Wirken nach außen wird gesprochen. Wenn das nicht gut gemacht wird, so kann nichts mehr als dies gegen den Sinn der lutherischen Kirche sein, welche stets lieber die Maria als die Martha gewesen ist. Endlich heißt es, daß die Gemeinde früher da sei als die gesonderte Berufsstellung in ihr. Aber waren denn die Apostel nicht schon vor der Ausgießung des Geistes bestellt?

Auf alle diese Fragen werden wir Antwort erhalten müssen, wenn wir hören, was v. H. über die Kirche und die Gnadenmittel lehrt. Aber er fügt zuvor noch etwas Anderes ein. Zwar wenn er hier von der n. t. Schrift redet, so haben wir Das schon früher berücksichtigt. Aber es tritt hier noch etwas Anderes zwischen, was wir uns ansehen müssen. Es nimmt nemlich v. H. hier jene seine heilsgeschichtliche Hypothese wieder auf, daß die Entwickelung des Reiches Gottes durch den

Unglauben Israels eine von der ursprünglichen Intention Gottes abweichende Wendung genommen habe, daß es in Folge dieses Unglaubens nicht zur Aufrichtung des Reichs in der Gestalt des Königthums Christi, sondern zum Tode des Herrn und zum Uebergange des Heils auf die Heiden gekommen sei; und führt dies hier in folgender Weise weiter aus: Auch nach dem Tode des Herrn und nach der Ausgießung des Geistes traten die recht für Israel bestimmten zwölf Apostel nicht gleich von Israel ab; vielmehr versuchten sie, ob nicht Israel zur Stätte für die Gemeinde Christi zu gewinnen sei. Und wäre dieser Versuch gelungen, hätte sich Israel als Volk zu Christo bekehrt, so würden zwar die gottgegebenen Ordnungen des israelitischen Gemeindelebens so umgebildet worden sein, daß sie zur entsprechenden Form für das wiedergeborne Volk Gottes getaugt hätten, aber in solcher Gestalt würden sie dann in Geltung geblieben sein; die Heidenchristen hätten dann, um an Christo Theil zu haben, in diese israelitische Gottesgemeinde eintreten, ihr eignes Volksthum aufgeben und die israelitische Form der Gemeinde sich gefallen lassen müssen. Nun ist aber dieser Versuch nicht gelungen: auch hiezu ließ Israel sich als Volk nicht herbei, sondern verfolgte die Gemeinde und trieb sie aus sich hinaus. Da bestellte der Herr den Paulus nicht im Gegensatze zu den Zwölfen, aber „neben" denselben zum Apostel der Heiden in einer so unvermittelten Weise, daß klar ward, es sei auf „ein besonderes und wesentlich neues Heilswerk" abgesehen. Paulus sammelte nun Gemeinden, die, wenn sich ihnen auch einzelne Juden anschlossen, „immer doch heidenchristliche Gemeinden waren, im Gegensatze zu den jüdischen." Allmälig (Petrus in Joppe und Cäsarea) kam nun auch die judenchristliche Muttergemeinde zu der Einsicht, daß das Gesetz des alttestamentlichen Gemeinwesens nicht dem neutestamentlichen seine Form geben, daß die Gemeinde Jesu Christi nicht eine israelitische sein solle; sie entließ auf dem Apostelconcil die Gemeinden aus den Heiden aus der Pflicht gegen das israelitische Ge-

setz, indem sie ihnen zugleich einige anfangsweise Vorschriften zur Herstellung einer heidenchristlichen Gemeinsitte mitgab. Dies hat nun aber seine Folgen sowohl für Israel, als für die Gemeinde aus den Heiden. Israel ist nun zur Strafe seines hartnäckigen Unglaubens einstweilen aus der Entwickelung des Reiches Gottes ausgeschlossen, und in die Völkerwelt zerstreut. Aber das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs ist und bleibt es dennoch, das Heil kann ohne Israel nicht vollendet werden; diese Bestrafung ist nur provisorisch, es wird sich einmal als ganzes Volk bekehren, und dann wird der Herr wiederkommen, und an seiner Spitze das Reich aufrichten, wie es eigentlich schon in seiner ersten Zukunft hätte geschehen sollen, und alle inmittelst durch die Jahrtausende hindurch aus den Heiden gesammelten Gläubigen werden dann diesem wiedergebornen Israel einverleibt werden, und in dem Gottesstaat desselben zur rechten Existenz kommen. Ehe dies eintritt, besteht das Reich Gottes in der aus der Heidenwelt gesammelten und fort und fort zu sammelnden Gemeinde fort. Aber für diese Gemeinde ergeben sich nun auch daraus, daß das Reich Gottes nicht in dem Volke Gottes, sondern neben dem einstweilen verstoßenen und seines volklichen Lebens beraubten Volke Gottes als Gemeinde aus den Heiden fortbesteht, die Folgen, daß sie nun nicht allein nicht nöthig hat, sich die israelitische Form des Gemeindewesens gefallen zu lassen und nach dem mosaischen Gesetze zu leben, sondern daß sie nun auch überhaupt gar „keine andere nothwendige Form ihres Daseins hat, als welche der in ihr gegenwärtige Geist Jesu Christi selbst schafft." So Hofmann III. 29—93.

Der Raum verstattet uns keine allseitige Beleuchtung dieser heilsgeschichtlichen Hypothese, die aller geschichtlichen Wahrheit widerspricht. Nur zur Begründung dieses unseres Urtheils sei kurz Folgendes bemerkt. Wenn man das a. t. Gesetz so wenig wie v. H. versteht und würdigt, wenn man darin bloß eine „Ordnung des Volksgemeinlebens", wenn man im a. t.

Opfer und Cultus nur einen Ausdruck der israelitischen Frömmigkeit sieht, — dann, aber auch nur dann kann man sich einbilden, daß das mosaische Gesetz sich hätte umbilden lassen, um einem an Christum gläubig gewordenen Israel als Ordnung des Gemeindelebens zu dienen. Anders aber, wenn man weiß, was dies Gesetz enthält. Im Gesetz Israels ist einer Seits das allgemeine Sittengesetz, der allgemeine Wille Gottes an alle Menschen enthalten; und dieser Theil des Gesetzes ist auch nicht zeitweilig abrogirt, sondern gilt ohne Bedürfniß einer Umbildung auch der Gemeinde aus den Heiden, nur daß sie ihm nicht in gesetzlicher Weise, sondern um Christi willen zu geleben hat. Anderer Seits ist in den von dem Gesetze geordneten Institutionen Weissagung enthalten. Diese Weissagung bezieht sich zur einen Hälfte auf die erste Erscheinung Christi und sein bei dieser ersten Erscheinung auszurichtendes Werk; dieser Theil des Gesetzes ist erfüllt, damit sind aber auch die diese Weissagung enthaltenden Formen vernichtet, und können nicht noch sollen sie zu neuem Gebrauche umgebildet werden. Zur anderen Hälfte greift allerdings diese Weissagung über die erste Erscheinung Christi hinaus auf die zweite; dieser Inhalt der betreffenden gesetzlichen Institutionen ist also noch geblieben und auf die Christenheit aus den Heiden vererbt; aber die Formen, in welchen dieser Theil der Weissagung sich ausprägte, hingen zusammen mit denjenigen Formen, in denen die Weissagungen erster Art dargebildet waren; also konnten und sollten ohne diese auch jene nicht erhalten noch umgebildet werden. Kurz, das ganze Gesetz konnte und sollte, auch wenn Israel als Volk Jesu Gemeinde ward, nicht in irgend einer Weise fort bestehen. Ich habe dies, was die Formen des a. t. Cultus betrifft, an anderem Orte ausführlich dargelegt, und darf darauf verweisen. Die Annahme, daß, wenn Israel sich hätte zur Gemeinde Jesu machen lassen, die Christenheit nach ihrer Außenseite als umgebildetes Judenthum weiter existirt haben würde, ist also nicht wahr. Ferner hat bisher die Kritik den Gegensatz von Juden-

christenthum und Heidenchristenthum erfunden, um in bekannter Weise Schlüsse daraus zu ziehen, an welche die Christenheit je länger desto weniger glauben will. Nachdem nun dieser Gegensatz von Heidenchristenthum und Judenchristenthum in der Kritik ziemlich den Credit verloren hat, wird er hier dogmatisch verwendet, um darzuthun, daß die Berufung der Heiden „ein besonderes und wesentlich neues Heilswerk" gewesen. Wir aber kennen nur Ein Heilswerk, meinen auch, daß das Wort „es gelte in Christo weder Beschneidung noch Vorhaut etwas" nicht erst aus dem wiederholten Unglauben der Juden resultirt, sondern von vorn herein im Wesen des Werks des Herrn gelegen habe, daß sich vielmehr von Judenchristenthum und Heidenchristenthum genau nur so reden lasse, als sich auch von Deutschenchristenthum und Franzosenchristenthum reden läßt. Die Juden haben seit der Erscheinung des Herrn durchaus nur eine solche Stellung zu Gott und seinem Heil, wie jede andere Nationalität sie hat. Denn, endlich, es ist nicht gegründet, daß Israel noch jetzt das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs ist und bis in Ewigkeit bleibt (I. 261. 341. 361. 659. 669. III. 141). Das Raisonnement, welches v. H. für diese Behauptung führt, ist leicht widerlegt. Er sagt (I. 50): da Volksthum und Völkerunterschied vor dem sich ausbreitenden Christenthum nicht verschwunden seien, so werde auch die Besonderheit des israelitischen Volks, das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs zu sein, gegenüber der Völkerwelt bestehen bleiben. Natürlich folgt das nicht: Volksthum und Völkerunterschied im Allgemeinen sind allerdings geblieben, aber einzelne Völker mit ihren Eigenthümlichkeiten sind genug untergegangen, wenn Gott es wollte, und so könnte auch Israel verschwinden, wenn Gott es will. Ein ander Mal (I. 261) sagt er: Israels Beruf könne eben so wenig durch irgend Etwas, das von ihm ausgeht, zu nichte werden, als es ihn durch irgend Etwas, das von ihm ausgegangen, erworben habe. Folgt eben so wenig: Von Allem, was Gottes Gnade an uns thut, ist nichts von uns ausge-

gangen, aber wir können alles Werk der Gnade an uns verwerfen und verschleudern. Es wird hier also Alles darauf ankommen, was die Schrift weissagt, und damit hat es folgende Bewandtniß. Die a. t. Weissagung, auf welche es bei dieser Frage in erster Linie ankommt, hat zwei hier sehr in Betracht kommende, in ihrer Natur wesentlich begründete Eigenschaften: erstens schaut sie, was der ersten Erscheinung des Herrn, und was der zweiten Erscheinung des Herrn, ja zuweilen mit diesem sogar auch das was der Rückkehr aus dem Exil angehört, perspectivisch zusammen, so daß wir von der Höhe der Erfüllung zurück diese verschiedenen Elemente in der a. t. Weissagung zu sondern und das bereits Erfüllte gehörig in Abzug zu bringen haben, wenn wir erfahren wollen, was noch restirt, wobei natürlich das N. T. unser Führer sein muß; zweitens kleidet sie natürlich die Darstellung Dessen, was die Zukunft der Heilsgeschichte bringen wird, in Bilder, deren Figuren und Farben sie dem dermaligen heilsgeschichtlichen Bestande entnimmt, so daß man nun immer nach Anleitung des N. T. in diesen a. t. Weissagungen des noch jetzt Künftigen Bild und Sache wohl zu unterscheiden hat, wenn man letztere rein erkennen will. Wenn man nun diese Eigenschaften der a. t. Weissagung, wie v. H. thut, nicht beachtet, so kann man dann mit Leichtigkeit herauslesen, daß Israel am Ende der Tage, den der Wahrheit zu Gute mit dem Schwerte umgürteten Herrn an der Spitze, den Heiden die Herrlichkeit bringen wird. Aber dann muß man auch noch einen Schritt weiter gehen, und behaupten, daß dann, wenn Solches geschieht, ganz nach Ezechiel's Weissagung der ganze a. t. Tempel und Tempelcultus sammt dem ganzen übrigen Gesetz in Jerusalem wieder aufgerichtet und von der ganzen Christenheit mit celebrirt werden wird; wo man denn das ganze N. T. gegen sich hat. Wenn man aber jenen Eigenthümlichkeiten der a. t. Weissagung ihr Recht giebt, so faßt sich der ganze Inhalt des von Israels weiterer Zukunft Geweissagten in das von dem Herrn, von Paulus u. s. w. Ver-

kündigte zusammen: daß Israel am Ende der Weltgeschichte als Volk sich bekehren, und daß dann die Christenheit von solchem Zutritt Israels zu ihr großen Gewinn haben wird. Und die Größe dieses Gewinns mag man sich dann, wenn man Lust zu historischen Phantasieen und dazu etwas liberale Sympathie für die Judenemancipation hat, in gradueller Hinsicht so erstaunlich denken, wie man will; aber daß dieser Gewinn auch ein andersartiger sein würde, als ihn die Kirche von der Bekehrung der Römer oder der Germanen gehabt hat, davon ist Nichts bezeugt. Der heilsgeschichtliche Beruf Israels ist damit erfüllt, daß es dem Herrn die Stätte seiner ersten Erscheinung gegeben hat; von nun an ist Gottes Volk nicht mehr Israel nach dem Fleisch, sondern „das Israel rechter Art, das aus dem Geist erzeuget ward"; und zu diesem Israel rechter Art hat das Israel nach dem Fleisch jetzt keine andere Stellung, als jedes andere unbekehrte Volk; und nach seiner Bekehrung wird nicht das Israel rechter Art in das dann bekehrte Israel nach dem Fleisch eintreten, sondern umgedreht, die Judenschaft wird dann in die Christenheit eintreten, und wird innerhalb derselben keine heilsgeschichtliche, keine wesentlich andere Stellung einnehmen, als jedes andere bekehrte Volk, wie großen Segen immerhin die übrige Christenheit von seiner Bekehrung haben mag. Weiter trägt das Schriftsubstrat nicht.

Indessen, es ist auch weder die Schrift, noch die Heilsgeschichte, auf welche diese Israelolatrie sich gründet, sondern die tiefere Wurzel derselben liegt in den dogmatischen und sonstigen Voraussetzungen und Tendenzen. Da v. H. auf allen Punkten den Menschen als Coefficienten des Heilswerks braucht, so natürlich auch bei der Vollendung: wie Gott und Israel in Gemeinschaft es bis zum Anfange des Heils gebracht haben, so müssen sie auch zur Vollendung wieder concurriren. Dazu kommt, daß sich v. H. die Vollendung als Aufrichtung des Reichs, als ein sichtbar herrliches Königthum des Herrn, wesentlich politisch denkt. Dazu gehört ein Volk, und dies Volk

ist Israel. Es tritt hier in seiner ganzen Stärke und in seiner Farbe der politische Charakter des Christenthums des „Systems" mit seinem Nationalitätsprincip heraus. Vor Allem aber ist es die Rückanwendung, welche von dieser Auffassung der letzten Zukunft auf die Gegenwart des Reiches Gottes, auf die „Zwischenzeit" zwischen Israels Verstockung und Wiederbekehrung, auf die jetzige Kirche aus den Heiden gemacht wird. Wenn Israel sich entschlossen hätte, eine Gemeinde Christi zu werden, so hätte die Kirche in dieser Zwischenzeit eine Form ihres Gemeinwesens an dem umgebildeten judenthümlichen Gemeinwesen gehabt. Wie es nun gekommen ist, wird sie erst, wenn Israel sich bekehrt, durch dasselbe eine, und zwar dann gleich eine Reichsform empfangen. In dieser Zwischenzeit aber darf und soll sie, weil Israel ihr fehlt und es nur auf eine Sammlung von Christen aus den Heiden abgesehen ist, nur „unsichtbarer Bau" (I. 670) sein, und „keine andere nothwendige Form ihres Daseins haben, als welche der in ihr gegenwärtige Geist Jesu Christi selbst schafft." Das war also gemeint, wenn wir oben lasen, daß das Reich Gottes in jetzigem Provisorium „nur" Gemeinde sein solle. Auch erklärt sich uns nun, was wir oben fanden, daß v. H. von der Kirche redet, als ob sie nur nach außen agire, nicht aber von ihrem Leben nach innen und von ihrer Selbstgestaltung spricht: die Gestaltung der Kirche kann jedenfalls nur ein sehr Gleichgültiges sein, da sie „ein unsichtbarer Bau" ist. Nicht minder wird uns klar, warum betont ward, daß die Gemeinde früher da sei, als die gesonderte Berufsstellung in ihr: es soll ja alle „Form" erst aus dem Gemeindegeist werden. Im Uebrigen sind jene Worte nicht ganz deutlich. Das wird ja gern von allen Lutheranern zugegeben werden, daß es nicht Eine gegebene nothwendige Kirchenform giebt, wenn man nur erst weiß, was Alles zur „Form" gezählt wird, und ob vielleicht auch die Gnadenmittel, und wenn anderer Seits zugegeben wird, daß die Kirche doch nothwendig irgend eine Form, und zwar eine ihrem Wesen entspre-

chende wird für ihr geschichtliches Leben haben müssen. Aber es heißt weiter, der Geist Jesu allein müsse diese Form schaffen. Wir haben bis jetzt mit unseren Bekenntnißschriften geglaubt, aus Wort und Geist gestalte sich die Kirche: soll das mit jenen Worten negirt sein? Weiter heißt es, der in der Kirche gegenwärtige Geist schaffe ihr die Form; und das erinnert uns daran, daß wir oben von den Gnadenmitteln geschwiegen und dagegen von geisterfüllten und geistausströmenden Personen geredet fanden. Sollen nun jene Worte besagen: so sei es nicht, daß der Geist durch die Gnadenmittel und namentlich durch das Schriftwort an uns käme, und daß in diesem Wege aus Wort und Geist die gläubige Kirche sich ihre Formen fände, sondern so sei es, daß der Geist die Personen erfülle und daß dann diese Personen kraft des in ihnen gegenwärtigen Geistes der Kirche die Formen setzten? Wenn diese Fragen zu bejahen wären, würden wir Das Spiritualismus nennen müssen. Was v. H. von der Kirche und den Gnadenmitteln lehrt, wird uns weitere Auskunft geben.

Von der Kirche, und weiter vom kirchlichen Worte Gottes, der Taufe und dem Abendmahl handelt v. H. in der ersten Hälfte des siebenten Lehrstücks. Wir theilen dieselbe aus dem „Lehrganzen" hier unten*) mit.

*) „Siebentes Lehrstück. Erste Hälfte. 1. Der Christ weiß sich in einer persönlichen Gemeinschaft mit Gott, deren Vollkommenheit darin besteht, in Jesu Christo vermittelt zu sein. Er weiß sich aber in ihr als Glied nur durch den Dienst der Kirche, und in so fern ist sie ihm sachlich und nur erst vorbildlich vermittelt, da es sinnlich Wahrnehmbares ist, was die in der angebornen Natur lebende Kirche zu Mitteln ihres Dienstes hat. 2. Da die Kirche vor Allem Gemeinde des geistlichen Glaubensgehorsams ist, so ist auch das vorderste der Mittel ihres Dienstes das Wort ihrer Selbstbezeugung, welches um so mehr Wort der Selbstbezeugung Jesu Christi ist, je mehr es durch das Schriftdenkmal der heiligen Geschichte gewirkt ist. Durch solches Wort wirkt die Kirche in Denen, welche es seine Wirkung in sich thun lassen, den christlichen Glaubensgehorsam, welcher sich des in Jesu Person vorhandenen Verhältnisses Gottes und der Menschheit getröstet und somit die erfüllte Bedingung eines inner der angebornen Na-

An der Spitze des von der Kirche handelnden Abschnittes im „Schriftbeweis“ (III. 94—132) begegnet uns die Bemerkung: die Kirche sei mit dem ersten Pfingsten vorhanden, seitdem sei alle Bethätigung des in Christo hergestellten Verhältnisses Gottes und der Menschheit eine „kirchlich vermittelte“, folglich müsse erst von der Kirche und dann von den Gnadenmitteln gehandelt werden. Wir registriren einstweilen diese Bemerkung. Ferner finden wir die Bemerkung, was das Wesen der Kirche sei, sei schon oben bei Besprechung des Pfingstwunders voll zur Aussage gekommen, es handle sich hier nur darum, die weiteren n. t. Stellen durchzugehen, um zu zeigen, daß sie nichts Anderes von der Kirche sagen, als was sich uns dort schon ergeben hat. Wir können uns also darauf beschränken, kurz die Sätze anzugeben, welche v. H. hier noch aus dem Schriftsubstrat heraussetzt.

Das Gemeinschaftbildende für das Gemeinwesen der Kirche, sagt er, ist die wirksame Gegenwart des Geistes Jesu Christi. Die Gemeinde ist einer Seits eine örtliche und zeitliche, anderer Seits eine stetige. Allüberragendes Haupt der Gemeinde ist der erhöhte Herr Jesus. Die Gemeinde aber ist sein Leib, und als solcher seine Fülle: Er wäre nicht Haupt ohne diesen Leib, und sie hat sich von ihm bestimmen zu lassen. Sie ist Christo das, was er an sich hat, sich darin ein Dasein und eine Erscheinung in

---

tur statthabenden persönlichen Verhältnisses zu Gott ist, dessen Bewußtsein die durch den Geist Gottes und Jesu gewirkte Gewißheit einer den Zorn um die Sünde von sich ausschließenden Liebe Gottes und dessen Bethätigung die durch denselben Geist gewirkte Liebe zu Gott ist. 3. Aber die Kirche hat auch Das, woran sie glaubt, nemlich die unbedingte Gemeinschaft Jesu mit Gott seinem Vater, als das unsichtbare Gut ihres sichtbaren Gemeinwesens schon zu ihrem gegenwärtigen Besitzthum. Dieses Gutes, wie es ihr schon jetzt einwohnt, nemlich des Geistes Jesu, wie sie ihn zu ihres Gemeinlebens wirksamem Grunde hat, macht sie Diejenigen, welche sie in ihr sichtbares Gemeinwesen aufnimmt, durch die Wassertaufe theilhaft. 4. Im Abendmahle feiert die Kirche ihren Besitz eben desselben Gutes, wie es ihr, so lange sie in der angebornen Natur lebt, noch jenseitig ist, nemlich ihren Besitz der in Jesu verklärten Leiblichkeit menschlicher Natur. Dieses Gut giebt sie als ihr noch jenseitiges Besitzthum den Theilnehmern ihrer Feier im leiblichen Genusse von Brod und Wein zu genießen.“

der Welt zu geben; sie ist ihm, was der Leib für den Menschen, dessen Leib er ist. Die Kirche ist auch ein Bau; an diesem Bau sind die Apostel und Propheten der Grundbau, d. h. nicht bloß durch ihre Predigt, sondern durch ihr Christenthum sind sie die Voraussetzung für den ganzen, nicht nur durch sie, sondern mit ihnen anhebenden Bau; Christus aber ist der Grundstein, d. h. er ist Richtung gebend für den Bau. Diesem Bau einverleibt, sind die sonst fremd gewesenen Heiden Gottes Hausgenossen. Und dies Gotteshaus ist besser als der a. t. Tempel, denn jenem giebt der Herr Gott selbst seine Heiligkeit; „und Geist, die wahre Vermittelung der Gegenwart Gottes, ist es, vermöge dessen er in seinem n. t. Hause wohnt.“ Also die Kirche ist die Stätte des wahrhaftigen Wohnens Gottes, die Menschheit Gottes; und der Herr Christus ist nicht bloß der Anfänger, sondern auch der Vollender der Kirche als solcher Menschheit Gottes. Die Glieder der Kirche sollen die Einheit derselben zu bewahren trachten, denn sie ist Ein Leib nach außen, Ein Geist nach innen. Ferner sollen sie sich einträchtige Förderung der Gemeinde angelegen sein lassen. Zu dem Zwecke giebt Christus allen Christen Begabung, und bestellt zu besonderem allgemein kirchlichen oder einzelgemeindlichen Berufe für die Vollbereitung der Gemeinde, bis Alle zu gleichem Glaubens- und Erkenntnißstande hinangekommen sind. Um dazu zu erwachsen, müssen wir uns immer mehr sittlich in Christum einleben, und er setzt wieder durch die mannigfaltigen Gaben des Geistes die Glieder seiner Kirche in den Stand, fördernd auf einander zu wirken. Solche Erbauung des Leibes aber ist die Sache aller Glieder, nicht bloß derer, welche besonderen Beruf haben, und geschieht dadurch, daß die Glieder mit einander in Berührung kommen. „Wo sich ein Glied mit dem andern berührt, da wird ihm solcher Zusammenhang zum Mittel dienen, an dasselbe darzureichen, was ihm zum Wachsthum gereicht.“ „Denn die Ausgießung des heiligen Geistes hat zu gleicher Zeit einen Anfang neuen Personlebens der Einzelnen und einen Anfang mannigfaltiger Begabung der Gesammtheit gewirkt. Mit der Theilnahme an dem Gemeindeleben, welches durch die Ausgießung des Geistes hergestellt worden, ist also Beides gegeben: Antheil an der Wiedergeburt zu neuem Personleben und Antheil an der Verklärung des Naturlebens für das Werk Christi. In der Person Christi hat Beides seine Einheit, zu welchem hin die Richtung des christlichen Personlebens geht, und von welchem her die Begabung für das gemeinsame Werk der Christenheit kommt.“ Wenn aber so die Kirche dahin gekommen ist, daß alle ihre Glieder im Glauben und in der Erkenntniß Christi vollkommen sind, dann hat Christus an ihr seine Absicht erreicht, mit welcher er sie durch die Taufe zu der von Gott und im Gewissen von Sünde reinen Menschheit gemacht, und aus der Welt entnommen,

und sich angeeignet hat." „Hiernach ist die Kirche — die Gemeinde des christlichen Glaubensgehorsams, oder anderer Seits des Geistes Jesu Christi, als welcher diesen Glaubensstand des Personlebens, aber zugleich auch dessen Bethätigung und dadurch ein Gemeinwesen desselben wirkt. Sie ist also, was sie wesentlich ist, nemlich Gemeinschaft des Glaubens Christi und der Begabung für dessen Erzeigung, zunächst unsichtbarer Weise, und versichtbart sich erst durch die Bethätigung Dessen, was sie ist; welche Bethätigung aber derselbe Christus durch seinen Geist wirkt, dessen Werk der sich darin erzeigende Glaubensgehorsam ist." Mit der pfingstlichen Geistesausgießung war die Gemeinde sofort vorhanden, ehe das Taufen begann, und Alle empfingen da gleicher Weise den Geist, und dann erst trat die besondere apostolische Berufsthätigkeit hervor. Ferner hat die Wirkung der pfingstlichen Geistesausgießung darin bestanden, „die Jünger in ihrem Personleben des in Christo vollbrachten Heilswerks gewiß und in ihrem Naturleben zur Bethätigung dieser ihrer Glaubensgewißheit fähig zu machen, so daß also Gemeinschaft des nach diesen beiden Beziehungen wirksamen Geistes das Wesen der Kirche ausmacht. Vermöge der ersteren Wirkung des Geistes Christi stehen alle an Christum Glaubenden in einer innerlichen Gemeinschaft, vermöge der anderen kommt es zu einem sichtbaren Gemeinwesen dieser Gemeinschaft. Aber auch in der letzteren Beziehung findet zunächst Gleichheit der Einzelnen Statt, so fern ihnen allen der Geist zu Theil wird, welcher, wenn auch verschiedenartig, befähigt, und erst auf Grund dieser Gleichheit tritt der Unterschied hervor zwischen der gemeindlichen Berufsstellung und dem Berufe aller Christen an einander." Daß dann ein solches Gemeinwesen Christi Leib und Gottes Haus ist, versteht sich von selbst, so wie „daß einem solchen Gemeinwesen die Einzelnen in dem Maaße angehören, als ihr Leben, und zwar vor Allem ihr Personleben, von dem Geiste bestimmt wird, dessen Gemeinschaft dasselbe ist." Freilich giebt es nun auch in der Kirche Ungläubige, aber „finden sich in der Christenheit der Ungläubigen und Unwürdigen viele, so muß man sich durch diese Thatsache nur nicht verleiten lassen, hiernach die Wesensbezeichnung der Kirche abzuändern. Sie gehören dem Gemeinwesen des heiligen Geistes, ohne daß dieses aufhört, das Gemeinwesen des christlichen Glaubensgehorsams zu sein; und ihr Verhalten widerstreitet dem heiligen Geist, ohne daß damit ihr Verhältniß zur christlichen Kirche aufhört."

Daß das Vorstehende sehr tief in die Lehre von der Kirche einginge, und auf die vielen hier in Betracht kommenden Fragen bestimmte und klare Antworten gäbe, wird man wohl nicht sagen können. Einer Seits bleibt es häufig bei allgemeinen

Sätzen stehen, wie z. B. daß Christus das Haupt der Kirche ist. Anderer Seits ist es die collegialistische Anschauung von der Kirche in ihrer modernen Fassung, die sich hier darlegt. Wenn wir die Absicht hätten, auf diese Seite des Gegenstandes näher einzugehen, so würden wir uns bemühen nachzuweisen, daß diese und die katholische Anschauung vom Wesen der Kirche im Grunde identisch sind, und nur in den weiteren Consequenzen bis zum Gegensatz aus einander gehen. Wenn v. H. sagt, daß die Kirche das Gemeinwesen des heiligen Geistes sei, und dasselbe auch bleibe, ob auch noch so viele Ungläubige darinnen sind; daß der Antheil am Heilsleben mit der Theilnahme an dem Gemeinwesen der Kirche gegeben sei; daß dem Gemeinwesen der Kirche zugetheilt werden und Vergebung der Sünden empfangen eins und dasselbe sei; daß jetzt alle Bethätigung des durch Christum gewordenen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen eine „kirchlich vermittelte" sei; daß die Gnadenmittel Bethätigungen, Handlungen der Kirche seien, durch welche die Kirche ihren Heilsbesitz ihren Gliedern mittheile; daß das Wort Gottes, um Gnadenmittel zu sein, immer erst kirchlich vermittelt werden, erst durch den Glauben und den Mund der Kirche hindurch gehen, mindestens erst von der Kirche übersetzt und erklärt werden müsse — so kann die katholische Kirche sich alle diese Sätze, die wir bei v. H. gefunden haben oder finden werden, völlig aneignen. Beiden ist eben das gemeinsam, daß sie die Gnadenmittel zu Handlungen der Kirche machen, damit alles directe Hineinhandeln des Herrn in die Kirche beseitigen, und dagegen allen Heilsbesitz und alle Heilsaustheilung der Kirche zusprechen, als welcher der heilige Geist seit Pfingsten einwohne. Nur in der weiteren Frage, wie die Kirche Trägerin des Geistes sei, kommt es zwischen Beiden zum Gegensatz, indem die katholische Doctrin die Geistesträgerschaft an das Amt bindet und dadurch zu einer aristokratischen Kirchenform kommt, während v. H. die Geistesträgerschaft allen Gläubigen zuerkennt und so zur collegialistischen Kirchenform kommt; aber die Be-

seitigung der Gnadenmittel durch in der Kirche fortgehende Geisteseinwohnung ist Beiden gemeinsam. Es ist eben nicht unmöglich, alle Prädicate, welche die katholische Anschauung der Kirche beilegt, auf die als geisterfüllte und geistausströmende Gemeinde gedachte Kirche zu übertragen; und es ist eben nicht so selten, daß gerade die Theologen, die mit dem landläufigen politischen Liberalismus das eigentlich Katholische an der katholischen Kirche in der Hierarchie, in der äußern Kirchenform erblicken, in dogmatischer Beziehung auf's Tiefste unbewußt in katholische Grundanschauungen verstrickt sind. Dies würde ich auszuführen versuchen, und dabei nachweisen, daß derjenige Kirchenbegriff, der, als die Donatisten nach gewisser Seite hin seine Consequenzen zogen, in den katholischen Kirchenbegriff überging, eben der v. H.'sche Kirchenbegriff war. Aber es ist nicht unsere Absicht, hierauf oder auf die Incorrectheit einzelner Ausdrücke einzugehen, z. B. wenn es in einer pantheistischen Gedankenkreisen entlehnten Form heißt, daß die Kirche „Christo Das sei, was er an sich hat, um sich darin ein Dasein und eine Erscheinung in der Welt zu geben." Christus hat nicht bloß in der Gemeinde ein Dasein in der Welt, sondern ist selbst persönlich da.

Es ist nur Eine Frage, die uns näher beschäftigen muß, nemlich: wie nach v. H. der dreieinige Gott die Kirche und alle ihre Glieder sammelt, versorgt, leitet? Da hören wir denn allerdings, daß Gott in der Kirche als in seinem Hause wohnt, daß der erhöhte Herr der Kirche allüberragendes Haupt ist, und z. B. allen seinen Gläubigen Begabung giebt und Einzelne zu besonderem Berufe bestellt. Aber wir hören auch, daß Gott nur vermöge des Geistes, als „der wahren Vermittelung seiner Gegenwart", in der Kirche wohnt. Und von Christo hören wir wohl, daß er Alles überragt, aber nicht, daß er persönlich in Alles hineinragt, sondern daß alles sein Thun an der Kirche gleichfalls durch den Geist vermittelt ist: er thut es Alles, aber mittelbar durch den Geist; er ist nur „Richtung gebend" für den Bau der Kirche. So ist denn die Kirche zu erster Hand

ausschließlich an den Geist gewiesen — was allerdings dem Glauben der Kirche widerspricht, der nicht ein solches in den Hindergrundtreten der anderen Personen der Trinität hinter Einer, sondern eine stete Concurrenz aller Dreier kennt, und namentlich seinen Herrn selbst persönlich in der Kirche wirksam gegenwärtig und den Geist nie ohne ihn wirkend weiß. Es fragt sich nun aber, durch welche Vermittelung der Geist Alles wirkt, was von Gottes wegen an der Kirche zu wirken ist, damit sie werde und sei und vollendet werde? Und da wird nun nicht allein abermal von dem Wort und den Gnadenmitteln überhaupt geschwiegen, sondern es wird denselben die Stellung als alleiniger Träger des Geistes geradezu genommen. Wenn Ephes. 2, 20 die Apostel und Propheten der Grund des Baues genannt werden, so heißt das nach v. H. nicht, daß die Kirche durch die Predigt, durch das Wort derselben gegründet sei und fort und fort gegründet werde, sondern daß die Kirche „durch ihr Christenthum", daß sie „mit ihnen" angehoben habe. Wenn ebendaselbst Christus der Eckstein heißt, so sagt das nicht, daß der geschichtliche Christus und folgeweise jetzt die Predigt, das von ihm selbst gegebene Wort von ihm die Kirche schaffe, sondern nur daß er ihr als ihre geschichtliche Voraussetzung die Richtung gebe. Die Kirche, heißt es, war mit der pfingstlichen Geistesausgießung vorhanden und da, und erst als sie vorhanden und da war, begann das Taufen Derer, welche durch die Selbstbethätigung der Kirche bekehrt waren. Das Gemeinschaftbildende für das Gemeinwesen der Kirche wird daher auch nicht in die Gnadenmittel, noch als durch die Gnadenmittel vermittelt gesetzt, sondern das Gemeinschaftbildende ist die wirksame Gegenwart des Geistes; es heißt nicht, daß die Kirche da wäre, wo Gottes Wort gepredigt und die Sacramente verwaltet werden; sondern es heißt, daß die Kirche da ist, wo der Geist wirksam gegenwärtig ist. Also: der Geist ist am Pfingstfest ausgegossen in die Herzen der Gläubigen; und diese Gläubigen sind nun vermöge ihres Glaubens und Christenthums die Träger

und die Vermittelungen des Geistes, durch welche der Geist zu anderen Menschen kommt und seine Werke thut; die Gläubigen bethätigen aus dem ihnen einwohnenden Geiste heraus ihren Glauben, und zu diesen Glaubensbethätigungen der geisterfüllten Personen gehören auch das Wort, die Taufe, das Abendmahl; durch diese Selbstbethätigung der Gläubigen aus dem Geiste wird der Geist vermittelt und die Kirche gebaut. Und dies wird dann nach den einzelnen Seiten hin noch weiter ausgeführt: Christus sendet den Geist in der pfingstlichen Geistesausgießung und fort und fort. Der zu Pfingsten ausgegossene Geist aber wirkte an den Jüngern auf der einen Seite die Wiedergeburt des Personlebens, auf der anderen Seite die Befähigung ihrer Natur zur Selbstbethätigung ihres durch die Wiedergeburt erlangten Glaubenslebens im Dienste des Herrn an seiner Gemeinde; und das thut er fort und fort. Und zwar giebt der Geist eine Befähigung zum Dienst des Herrn im Allgemeinen allen Gläubigen, daneben aber befähigt er Einzelne zu besonderem Dienste. Und dadurch, daß die Gläubigen in dieser ihnen von dem Geiste ertheilten Befähigung ihren Glauben bethätigen, wird die Kirche nach allen Seiten hin. Dadurch wächst sie z. B. zur Vollkommenheit: die durch den Geist an ihrem Personleben wiedergebornen und nach ihrer Natur zur Selbstbethätigung befähigten Glieder der Kirche treten mit einander in Lebensberührung; wo sie sich berühren, da dient ihnen solcher Zusammenhang zum Mittel, sich gegenseitig Das darzureichen, was sie fördert; und so wächst der Leib des Herrn durch dies gegenseitige Geben und Nehmen dahin, daß Alle zu gleicher Stufe des Glaubens und Erkennens hinankommen. So wird auch die Kirche aus einer unsichtbaren Gemeinschaft ein sichtbares Gemeinwesen: dadurch daß der Geist die Einzelnen in ihrem Personleben wiedergebiert, werden sie eine innerliche Gemeinschaft des Glaubensgehorsams; aber indem nun der Geist weiter alle Gläubigen auch nach ihrer Natur zum Dienste des Herrn befähigt, auch den Verschiedenen noch besondere Geistes-

gaben schenkt, und nun die Gläubigen aus dieser Geistesbefähigung heraus sich bethätigen, wird die innerliche Gemeinschaft des Glaubensgehorsams zu einem sichtbaren sittlichen Gemeinwesen mit verschiedenen Berufsstellungen. Aus dem Allen ergiebt sich aber auch, wie viel auf die Theilnahme an dem Gemeinleben dieses Gemeinwesens des Geistes ankommt: das Gemeinleben dieses durch den Geist in der pfingstlichen Geistesausgießung geschaffenen Gemeinwesens besteht in jenem gegenseitigen Geben und Nehmen, in welchem die Gläubigen sich bethätigen, wo sie sich berühren; wer also Theil am Geist und seinen Wirkungen haben will, der muß an diesem Gemeinwesen und seinem Gemeinleben Theil haben; mit der Theilnahme an dem durch die Geistesausgießung hergestellten Gemeinleben ist Beides gegeben, Antheil an der Wiedergeburt des Personlebens und Antheil an der Befähigung und Verklärung des Naturlebens. Damit haben wir die Bedeutung jener Eingangsbemerkung, daß seit der Geistesausgießung alle Bethätigung des Verhältnisses Gottes und der Menschheit eine „kirchlich vermittelte" sei: Gott thut jetzt Nichts anders, als durch die geisterfüllten und geistausströmenden Personen und das aus ihnen sich bildende Gemeinwesen und Gemeinleben; daher heißt es nicht, wer zum Heil gelangen wolle, müsse Theil an den Gnadenmitteln haben, sondern es heißt, er müsse Theil an dem Gemeinleben haben.

Es versteht sich von selbst, daß wir gegen die hier den Gnadenmitteln gegebene Stellung zum Leben der Kirche Verwahrung einlegen müssen. Es ist nicht gegründet, daß die Taufe und die Gnadenmittel überhaupt erst nach der pfingstlichen Geistesausgießung dagewesen wären. Nur das Taufen, das Abendmahlhalten, das Predigen des Worts im kirchlichen Sinne, kurz die Uebung der Gnadenmittel hat erst nach der Geistesausgießung angefangen, weil da erst eine Gemeinde vorhanden war, die sie üben konnte. Aber das zu predigende Wort ist vorher schon da gewesen, und die Taufe selbst und das Abend-

mahl selbst sind vorher schon dagewesen, sind vor der Gemeinde vom Herrn eingesetzt und gestiftet, um der geschaffenen Gemeinde geschenkt zu werden. Zwar läugnet v. H. die Einsetzung der Taufe, des Abendmahls, und meint, daß die Gemeinde Das so nach den vorliegenden heilsgeschichtlichen Vorgängen in Uebung genommen habe; aber es wird zugegeben werden müssen, daß er dies gegen die offenen Facten der Geschichte thut. Die Verwechslung aber der Taufe mit dem Taufen, des Predigens des Worts mit dem Worte selbst, kurz der Uebung der Gnadenmittel mit den Gnadenmitteln selbst liegt jener seiner ganzen Deduction zum Grunde. Die Gemeinde vollzieht die Taufe, die Gläubigen predigen das Wort, die Kirche übt die Gnadenmittel; und das thut sie, weil sie durch Gnade des heiligen Geistes glaubt; aber auch nur dies Ueben und Verwalten wirkt der Geist durch den von ihm erzeugten Glauben der Gläubigen; keineswegs wirkt und schafft er die Gnadenmittel selbst durch den Glauben der Gläubigen, sondern die hat der Herr gemacht und gegeben, und die Gemeinde nimmt sie in ihrem von dem Geist gewirkten Glauben aus des Herrn Hand zur Uebung; daher folgen nun aber auch Geist und Wiedergeburt und Vergebung und Leben und Heil und Gnade nicht unserem Ueben der Gnadenmittel, sondern den Gnadenmitteln; nicht durch unser Taufen werden Menschen wiedergeboren, sondern durch die Taufe, nicht durch unser Predigen werden Sünden vergeben, sondern durch das von uns gepredigte Wort; denn unser Thun, das wir aus Geist und Glauben dabei üben, ist nur ein instrumentaler Dienst; die Werke aber, nemlich die Taufe und das Wort und das Abendmahl, thut der Herr selber, und nicht unserem Dienste, sondern diesen des Herrn eignen Werken folgen der Geist und alle seine Wirkungen; und dieselben folgen jenen Werken des Herrn auch dann, wenn wir, die wir dabei dienen, etwa für uns selbst nicht Geist noch Glauben haben sollten. So hat unsere Kirche im geraden Gegensatze von v. H. stets gelehrt; und v. H. hat uns in seiner Darlegung Nichts geboten, was

uns Lust machte, seine Anschauung gegen die kirchliche einzutauschen. Denn wir haben nun volle Antwort auf unsere obigen Fragen, es steht allerdings bei v. H. so: Nicht aus Wort und Geist wird die Kirche, sondern aus dem Geist, der das Wort erst hervorbringt als Selbstbethätigung der Gläubigen; und nicht der den Gnadenmitteln folgende Geist, sondern der seit Pfingsten in Gläubigen gegenwärtige Geist schafft fort und fort die Kirche; denn nicht durch die Gnadenmittel wird der Geist getragen und vermittelt, sondern durch die gläubigen Personen. Die Kirche ist also allerdings für v. H. eine Gemeinschaft geisterfüllter und geistausströmender Menschen, die ihr geistgewirktes inneres Leben dadurch bethätigen, daß sie einander an der Hand der Lebensberührung aus ihrem Geistesschatze mittheilen, und durch dieses gegenseitige Geben und Nehmen, für welches sie sich denn auch sociale Formen aus dem Geiste schaffen, mit einander im Geiste wachsen.

In die Reihe der Werke, in denen die Gläubigen ihren Glauben bethätigen, als Handlungen der Gemeinde, als Aeußerungen des Gemeinlebens stellt v. H. die Gnadenmittel, nicht als Werke des Herrn, die derselbe durch instrumentalen Dienst der Kirche thut, um den Glauben zu schaffen. Natürlich muß diese den Gnadenmitteln gegebene Stellung auch auf die Auffassung von dem Wesen und der Bedeutung der einzelnen Gnadenmittel einwirken. Wir werden das bestätigt finden, wenn wir nun schließlich noch ins Auge fassen, was v. H. von dem kirchlichen Worte Gottes, der Taufe und dem Abendmahl hält.

Von dem Gnadenmittel des Worts sagt er: Gott hat sich, um bei den Menschen Glaubensgehorsam zu wirken, stets des Mittels des Wortes bedient. Wenn er aber sonst selbst oder durch Engel geredet hat, so giebt er dagegen jetzt sein Wort durch den Dienst der Kirche, und zwar thut die Kirche diesen Dienst dadurch, daß sie sich selbst bezeugt. Die Selbstbethätigung der Kirche durch das Wort ihrer Selbstbezeugung ist das Gnadenmittel des Worts, d. h. die Kirche ist die Gemeinde der

durch den Geist Wiedergeborenen und Befähigten, und diese Gläubigen sprechen das in ihnen gesetzte Heilsleben aus, diese ihre Selbstbezeugung ist das kirchliche Wort, durch welches dann bei den Heiden das Glaubensverhalten gewirkt wird. Dabei soll nun allerdings die heilige Schrift diesen sich selbst bezeugenden Gläubigen nicht bloß Norm ihrer Worte sein, sondern diese Selbstbezeugung wird auch in so fern von der Schrift gewirkt, als die Schrift das Denkmal der Vorbereitungs- und Anfangsgeschichte des Christenthums ist und so von der geschichtlichen Voraussetzung der kirchlichen Gegenwart Zeugniß giebt. Aber daß die Schrift selbst dazu da sei, um neben der Selbstbezeugung der Kirche den Glauben zu wirken, kann man nicht sagen; die Gläubigen müssen die Schrift wenigstens erst übersetzen, überliefern, erklären, ihr die Gestalt der Selbstbezeugung geben, kurz das Wort Gottes muß erst durch den Glauben aufgenommen, und aus dem Glauben als Selbstbezeugung der geisterfüllten Persönlichkeit wiedergegeben werden, um das Glauben wirkende und Geist mittheilende Gnadenmittel zu sein. So v. H. III. 132—139. Da haben wir nun die erste Frucht der „kirchlichen Vermittelung" der Gnadenmittel. Das Wort Gottes und unser Predigen desselben werden vermischt; und unser Predigen desselben wird nicht als ein instrumentaler Dienst gefaßt, sondern als ein Produciren: wir nehmen das Wort Gottes durch den Glauben in uns auf, und geben es als Product des durch den Geist in uns gewirkten Glaubens wieder. Damit wird denn aber auch die Natur dieses Gnadenmittels verändert: nicht das Wort Gottes an sich selber ist dann das Gnadenmittel, sondern das in uns aus Geist und Glauben ausgewirkte Wort; und nicht dem Worte Gottes für sich folgen der Geist und alle seine Wirkungen, sondern das Wort wird unser Glaube, und diesem unserem Glauben folgen, wenn er sich im Wort bezeugt, der Geist und seine Wirkungen. So ist's aber nicht: der Glaube des Predigenden ist nicht bloß für ihn selbst ein zu seiner Seligkeit nothwendiges, sondern auch

für seine Hörer in so fern ein sehr nützliches Ding, als dann seinem Predigtworte sein persönliches Zeugniß zur Seite steht; aber weder sein Glaube noch dies Zeugniß desselben ist das Gnade Vermittelnde; sondern das Wort Gottes für sich selber, abgesehen von dem Glauben und Leben des Predigenden, ist das Gnadenmittel; damit daß mir v. H. sich selbst bezeugt, werden mir meine Sünden nicht vergeben, aber wenn mir v. H. Gottes Wort predigt, so vergiebt dies Wort Gottes mir die Sünden; und ob dies Wort Gottes durch den Mund eines Gläubigen, der sein persönliches Glaubenszeugniß dazu legt, oder durch den Mund eines Ungläubigen, oder ob's in der Bibel geschrieben, oder ob's sonst wo geschrieben dem Menschen mitgetheilt wird — diese Weise der Mittheilung ist für die Gnadenvermittelung das ganz Gleichgültige; das Wort Gottes an ihm selber, wie es auch mitgetheilt wird, schafft Glauben, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit. Die „kirchliche Vermittelung" des Wortes Gottes, wie v. H. sie beliebt, hebt die Objectivität desselben auf, wie die katholische Kirche als großes historisches Exempel beweist, und es ist nach solchen seinen Voraussetzungen nur Inconsequenz, wenn er nachher doch zugiebt, daß die Wirksamkeit des Wortes durch unheiligen Sinn seiner Verkündiger nicht aufgehoben werde. Wie kann denn bei unheiligem Sinne das Wort der Selbstbezeugung ein Glauben schaffendes Wort sein?

Gehen wir zu den Sacramenten über, so fällt vor Allem auf, daß eine Entwickelung des Sacramentsbegriffs nirgend gegeben wird. Auch der Ausdruck Sacrament kommt nur Ein Mal (III. 234) vor, und auch da nur, weil es v. H. bequemer ist, seine Gedanken mit fremden als mit eignen Worten auszudrücken. Es darf befremden, daß eine Darstellung christlicher Lehre, die für specifisch lutherisch und sogar für eine Fortbildung des Lutherthums angesehen sein will, keinen Platz für die Lehren und Begriffe hat, die gerade der Entstehung der lutherischen Kirche ihre symbolische und dogmatische Gestaltung

verdanken, daß z. B. für den ordo salutis, für den Sacramentsbegriff gar kein Ort ist, daß von Glauben und Rechtfertigung gelegentlich beim Protevangelium gesprochen wird.

Was v. H. III. 139—182 von der Taufe lehrt, faßt er selbst uns III. 182 in die Worte zusammen: „daß es genug und der Schrift gemäß ist, von der Taufe zu sagen, sie sei die sichtbare, die leiblich geschehende Aufnahme in die Kirche, indem damit zugleich gesagt ist, daß sie des in der Kirche wirksam gegenwärtigen Geistes Jesu Christi theilhaft macht, was wiederum nichts Anderes heißt, als daß sie den in angeborner Natur befindlichen Menschen der in Jesu Christi Person verwirklichten unbedingten Gottesgemeinschaft in der Art theilhaftig macht, wie derselbe dem kirchlichen Gemeinleben einwohnt." Wir nehmen noch hinzu, was uns III. 151 gesagt wird: „daß die Taufe die sichtbar durch die Kirche geschehende Aufnahme in das kirchliche Gemeinleben, somit aber in die Theilnahme an der demselben einwohnenden unbedingten Gottesgemeinschaft Jesu Christi ist." Erinnern wir uns nun, wie die Kirche dem Dr. v. H. das „Gemeinwesen des Geistes Jesu", d. h. die Gemeinde geisterfüllter und geistausströmender, und dadurch einander alles zum Heil und Leben Bringende mittheilender Menschen ist, und wie er uns daraus ganz consequent den Schluß gezogen hat: „mit der Theilnahme an dem Gemeinleben, welches durch die Ausgießung des Geistes hergestellt worden, ist also Beides gegeben, Antheil an der Wiedergeburt zu neuem Personleben und Antheil an der Verklärung des Naturlebens für das Werk Christi" — so verstehen wir vollständig, was ihm die Taufe ist: Nicht ein Werk des dreieinigen Gottes, sondern ein Werk der Kirche („durch die Kirche") ist die Taufe; durch die Taufe wird der Täufling nicht zunächst von dem dreieinigen Gott in seine Gnadengemeinschaft, sondern von der Kirche in ihre Gemeinschaft aufgenommen; da aber die Kirche das Gemeinwesen des heiligen Geistes ist, so wird der Täufling dadurch, daß er in die Kirche aufgenommen wird,

unter die Strömungen des in der Kirche wirksam gegenwärtigen Geistes Jesu gesetzt, und da wieder durch diesen Geist der Herr und der Vater in der Kirche sind und wirken, auch zu diesen und allen ihren Gnaden und Gütern in Verhältniß gebracht; also wird der Täufling in der Taufe nicht von dem dreieinigen Gott seiner Kirche eingeleibt, sondern von der Kirche in sich aufgenommen und dadurch dem dreieinigen Gott vermittelt. Das ist's mit der „kirchlich vermittelten" Taufe. Daher faßt denn auch v. H. in dem ersten Lehrsatze des oben S. 772 abgedruckten siebenten Lehrstücks den Begriff des Gnadenmittels nicht mit der kirchlichen Theologie als eines Mittels, durch welches der Herr die Güter seiner Gnade den Menschen und auch der Kirche mittheilt, sondern als eines Mittels, durch welches die Kirche die in ihrem Besitze befindlichen Güter des Herrn ihren Gliedern und den Menschen überhaupt mittheilt — eine völlige Verkehrung nicht allein des Begriffs des Gnadenmittels, das dadurch aus einem Werk des Herrn ein Werk der Kirche wird, sondern damit auch des Begriffs der Kirche, welche damit die Inhaberin nicht bloß der Gnadenmittel, sondern der Gnadengüter selbst wird. Daher lasen wir auch III. 28, daß die Taufe, wenn sie den heiligen Geist geben soll, nicht ohne Gebet bleiben will. Denn nicht sowohl die Taufe, als vielmehr die taufende Gemeinde giebt den Geist, und die Gemeinde hat freilich keinen anderen Weg, dem Täufling den Geist zu verschaffen, als daß sie ihn herabbitte. Allerdings ist dann aber auch das Gemeindegebet das eigentlich Sacramentale und Nothwendige bei der Taufe, so daß keine Taufe ist, wo nicht rechtschaffen gebetet wird.

Dem entspricht der Weg, in welchem v. H. diese seine Ansicht von der Taufe herausbringt. Eingesetzt ist ihm die Taufe nicht vom Herrn. So weit geht der Spiritualismus, aber damit freilich auch die Destruction des Sacraments- und Kirchenbegriffs, daß er nicht einmal die Einsetzung der Sacramente leiden kann, daß es ihm als etwas „Gesetzliches" erscheinen

würde, wenn der Herr dem „Gemeinwesen des Geistes" einen Taufbefehl gegeben hätte. Vielmehr hat der Herr nur seine Jünger im Anschlusse an die Taufe Johannis taufen lassen, und später, Matth. 28, 19, hat er den Jüngern nur eine „Weisung", und noch dazu nur eine „nebensätzliche", gegeben, daß und wie, so lange die Offenbarung des Himmelreichs noch zukünftig sei, die Taufe Johannis von seinen Jüngern fortgesetzt werden solle. Diese Taufe ist denn aber auch durch Jesu Verklärung und die Ausgießung des Geistes eine andere geworden: „hat die Taufe mit heiligem Geiste am Pfingsttage nach des Herrn Auffahrt begonnen, so ist auch die Taufe mit Wasser eine Taufe nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Geist." Mit Geist tauft dann aber die Taufe dadurch, daß sie in die Gemeinde aufnimmt, die den Geist in sich gegenwärtig wirksam hat. Dafür, daß die Taufe Aufnahme in die Kirche sei, hat er keinen Schriftbeweis beigebracht. Er sagt daher auch, die Schrift lehre nicht eigends, was es um die Taufe sei. Das ist denn in seinem Sinne freilich wahr: die Schrift lehrt allerdings mit keiner Silbe, daß die Taufe Aufnahme in die Kirche sei, sondern diese „kirchliche Vermittelung" kommt allein auf v. H.'s Rechnung. Im Uebrigen aber lehrt die Schrift schon, was es um die Taufe, daß sie ein Bad der Wiedergeburt u. s. w. sei.

Freilich weiß nun v. H. mit seiner Ansicht, daß die Taufe Aufnahme des Täuflings durch die Kirche in die Kirche sei, Alles zusammen zu bringen, was je Schrift und Kirche von der Taufe ausgesagt haben. Er kann es Alles, Alles mit sagen, nur mit dem Einen kleinen Unterschiede, daß ihm die Taufe dies Alles nur mittelbar in so fern und dadurch ist, daß sie den Täufling in die Kirche und den Bereich der in ihr fluctuirenden Geistesausströmungen bringt. So kann er mit sagen, daß die Taufe, und zwar recht sie selbst, die Wiedergeburt wirke, „denn die Wiedergeburt geschieht damit, daß der Geist Gottes als Geist Jesu Christi, des verklärten Menschensohnes in dem Menschen wirksam gegenwärtig wird, und diesen Anfang seiner

Gegenwart setzt die Taufhandlung —; sie selbst nimmt ihn auf in die Gemeinde des heiligen Geistes, und macht ihn seiner wirksamen Gegenwart theilhaftig, sie selbst und nicht eine andere Handlung, deren abbildliche Begleitung sie nur wäre." So wird den Täuflingen auch Vergebung der Sünden zu Theil: „denn die Taufe versetzt sie aus der Gemeinschaft Derer, welche unter der Macht des argen Geistes stehen, in das Gemeinwesen des Geistes Christi, welchem zugetheilt werden und Vergebung der Sünden empfangen eins und dasselbe ist"; oder mit anderen Worten: „wir wissen, daß es derselbe heilige Geist ist, welcher des Antheils an der in Christo vorhandenen Sündenvergebung gewiß macht, und welcher zur Theilnahme an dem Werke der Gemeinde Christi befähigt, und daß die Aufnahme in die christliche Gemeinde durch die Taufe auch Aufnahme in die Gemeinschaft dieses zwieseitig wirksamen heiligen Geistes ist." In ähnlicher Vermittelung kann er denn auch mit sagen, daß wir durch die Taufe Christum anziehen, daß uns durch dieselbe der „Fleischesleib" weggenommen wird, und so fort. Auch die Objectivität der Taufe bringt er auf diese Weise trefflich heraus: der Unglaube des Täuflings macht die Taufe nicht zunicht; auch die keinen Glauben erweisenden Getauften sind ja doch Glieder der Gemeinde, sind ja wirklich in die Gemeinde aufgenommen, entsprechen nur mit ihrem Verhalten dem Verhältnisse nicht, in welches sie gesetzt sind. Selbst das kann er mit sagen, daß die Taufe Gottes Werk ist, denn aus uns selber ist es uns ja nicht zu Theil geworden, sondern es ist Gottes gnädige Fügung, daß wir in die Kirche Gottes aufgenommen werden. Und die Kindertaufe kann gar keine Schwierigkeit für ihn haben; es muß ja vielmehr in der Ordnung sein, daß die Kinder in die christliche Gemeinde aufgenommen und unter die Berührung der Geistesströmungen gestellt werden; darum hat allerdings der Herr, Matth. 19, 13 ff., an den Kindern so wie berichtet zu dem Zwecke gethan, „damit er sie in das verwirklichte Himmelreich, in seine Gemeinde, aufnehme

und ihnen seine stetige Selbstbethätigung durch den in ihr wirksam gegenwärtigen Geist angedeihen lasse."

Wir aber können uns durch dies Mit-sagen-können selbstverständlich nicht beirren lassen, da auf der Hand liegt, daß die betreffenden Aussagen der Schrift und der Kirche, wenn sie so vermittelt werden, nicht mehr dasselbe sagen, was sie im Sinne der Schrift und der Kirche sagen sollen. Das Kurze und Lange von der Sache ist, daß die Taufe, wenn sie zunächst Aufnahme in die Gemeinde und dadurch erst alles Weitere ist, kein Sacrament bleibt. Wenn die Taufe den Täufling erst dadurch in Beziehung zu dem heiligen Geiste setzt, daß sie ihn in die Gemeinde aufnimmt, so ist es nicht die Taufe, sondern die Gemeinde, welche den in sie hinein Getauften zu dem heiligen Geiste in Gemeinschaft setzt. Soll da also von Sacrament, von medium salutis die Rede sein, so ist die geisterfüllte und geistausströmende Gemeinde das medium salutis. Oder: wenn die Taufe die Wiedergeburt nur erst dadurch wirkt, daß sie den Täufling in die Gemeinde aufnimmt und ihm durch diese den heiligen Geist vermittelt, der dann die Wiedergeburt wirkt, so ist es nicht der durch die Taufe, sondern der durch die Gemeinde mitgetheilte Geist, der die Wiedergeburt wirkt. Und so steht es auf allen Punkten. Dagegen hat die Kirche stets gelehrt, daß die Wirkung durch die Taufe selbst geschieht, indem der dreieinige Gott durch den Befehl und die Verheißung Christi sich und seine Wirkung an die Taufhandlung verbunden hat. Nach der kirchlichen Anschauung ist vermöge dieses Befehls und dieser Verheißung Christi der dreieinige Gott selbst zur Stelle, wenn nach jenem Befehl Christi getauft wird, und thut, wenn der menschliche Diener die äußerliche Handlung vollzieht, die Werke der Geistesmittheilung, der Wiedergeburt u. s. w. Und eben darum nennt sie sie ein Sacrament. Nach v. H. hat der Herr die Taufe nicht eingesetzt; von einer der Taufe vom Herrn ertheilten Verheißung sagt er auch Nichts, und kann er auch nicht füglich Etwas sagen, da er den Schluß des Evangelium Marci, der freilich schon Man-

chen genirt hat, für unächt erklärt; und so läugnet er denn auch, daß sich dem äußeren Vorgange der Taufhandlung etwas Anderes verbinde. Nach ihm geschieht in der Taufe nichts weiter, als was unsere Augen sehen, nemlich daß ein Diener der Kirche in Gegenwart kirchlicher Zeugen den Täufling leiblich wäscht, und dadurch in die Gemeinde aufnimmt; an Letzteres knüpft sich dann das Weitere, was dem Täufling zu Theil wird. Er trägt dies in der Regel mit einer polemischen Wendung gegen reformirte Doctrinen so vor: man dürfe bei der Taufe nicht einen äußeren und inneren Vorgang so unterscheiden, daß der äußere allenfalls auch ohne den innern bleiben könne (III. 160. 162. 171. 173. 175.). Aber wenn er dies sagt, so ist seine Meinung, nicht bloß die allerdings irrige Ansicht, als ob der äußere Vorgang auch etwa ohne den innern bleiben könne, zu negiren, sondern er will überhaupt von einem solchen innern Vorgange selbst Nichts wissen. Wie wir oben gefunden haben, daß er sehr energisch gegen die reformirte Hinneigung zu nestorianischer Zertrennung der zwei Naturen in Christo polemisirt, aber nicht weil er ihre Vereinigung besser gefaßt hätte, sondern weil er die göttliche Natur so gut wie daran gegeben hat, so polemisirt er hier gegen die Trennung der materia terrestris und coelestis, nicht weil er die unio sacramentalis besser gefaßt hätte, sondern weil es für ihn eine solche überhaupt nicht giebt, weil ihm von einem innern Vorgange bei der Taufe überhaupt nur in so fern die Rede ist, als sie Aufnahme in die Gemeinde ist — ein innerer Vorgang, der sich allerdings mit dem äußeren nicht sacramentaliter verbindet, sondern in dem äußeren Vorgange selbst sich vollzieht. Aber darnach können wir auch nur sagen: Er nimmt der Taufe die Natur eines Sacraments durchaus; er macht daraus einen bloßen Ritus der Aufnahme in die Gemeinde, statt dessen die Kirche, weil kein Taufbefehl des Herrn vorliegt, alle Tage mit derselben Wirkung einen andern belieben könnte; und Alles, was nach Anschauung der Kirche die Taufe wirkt, überträgt er auf die Gemeinde.

Ein klein wenig besser kommt das Abendmahl weg. Die Furcht, an diesen Eckstein der lutherischen Kirche anzurennen, die alle modernen Theologen, wie sie auch standen, an diesem Punkte gezügelt hat, beherrscht auch unseren Dogmatiker sichtlich, und er giebt sich ungemeine Mühe, Alles mit sagen zu können, was die Kirche sagt. Dabei kommt ihm seine Theosophie zu Statten, für welche hier natürlich ein willkommenes Problem vorliegt. Es ist nun aber auch, was er hier (III. 182—236) giebt, so bunt und kraus, so aus einander gerissen und zusammen gestückt, daß man's eben so gut von hinten als von vorn lesen kann. Wir fangen wirklich, um uns in seine Lehre vom Abendmahl hinein zu finden, mit Dem an, was er uns zuletzt sagt.

Wenn, sagt er, der Herr Joh. 6. davon spricht, daß wir sein Fleisch essen und sein Blut trinken müssen, so bezeichnet da das Essen und Trinken nicht den Glauben, sondern ein Genießen des Herrn, welches den Glauben voraussetzt: der Mensch glaubt, und zur Belohnung dafür giebt ihm der Herr sich zu essen und zu trinken. Daß er sein Fleisch und sein Blut giebt, kommt daher, weil er, um uns zu erlösen, in einem leiblichen Leben steht: er kann, weil er in einem leiblichen Leben steht, auch nur als der leiblich Lebende empfangen werden; wir müssen ihn empfangen, er aber hat zu unserer Erlösung Fleisch und Blut angenommen, also müssen wir auch sein Fleisch und Blut empfangen. Die Wirkung solchen Empfangens ist dann, daß wir Theil am ewigen Leben gewinnen. Es geschieht aber diese Selbstmittheilung Christi geistlicher Weise, denn „vermöge dessen, wie er den Geist besitzt, welcher Leben und Lebensgrund ist, hat er das Irdisch-menschliche in einer Weise zu seiner Natur, daß seine Mittheilung derselben eine Mittheilung des ewigen Lebens ist, welches er darin beschlossen trägt." Dieses Essen und Trinken des Fleisches und Blutes Christi nun, von welchem Joh. 6. redet, bildet die Voraussetzung des Abendmahls, denn verhielte sich's mit Jesu nicht so, daß seine Selbstmittheilung an uns

Mittheilung seiner leiblichen Natur, und als solche Mittheilung des ewigen Lebens ist, so könnte er uns auch nicht im Abendmahle seinen Leib und sein Blut mittheilen mit der Wirkung ewigen Lebens an uns. Anderer Seits aber besteht zwischen diesem Essen und Trinken und dem im Abendmahl mehr als ein gewichtiger Unterschied: Jenes ist stetig, wie der Glaube, was dieses nicht ist; jenes ist kein leibliches Essen, was dieses ist; jenes ist kein gemeindliches Essen, was dieses ist; endlich giebt sich der Herr in jenem nicht ohne seine leibliche Natur, aber in diesem giebt er expreß seine leibliche Natur, und darum wirkt dieses auf das Naturleben des Menschen, was jenes nicht thut. Sehen wir nun zu, was es mit dem Abendmahl ist.

In der Nacht des Verraths brauchten die Jünger, gerade wie die Israeliten in der Nacht des ersten Passah, eine Stärkung, und zwar eine gegen die schwerste innere Anfechtung helfende Stärkung, während die Israeliten damals nur eine leibliche Stärkung (?) brauchten. Als daher der Herr in der Nacht des Verrathes das Passah mit den Jüngern gefeiert hatte, ermuthigte er sie nicht bloß durch das Wort zum Glauben, sondern er nahm auch Bedacht darauf, solchem ihrem Glauben den entsprechenden Naturgrund zu schaffen. Zu dem Zwecke gab er ihnen zu essen und zu trinken, denn „Kraft giebt das Essen, Muth das Trinken.“ Er gab ihnen aber seine Leiblichkeit zu essen und zu trinken, so wie er sie den Augenblick vor ihnen sitzend hatte, und demnächst ihnen zu Gute in den Tod gehen sollte. Diese seine Leiblichkeit ließ er sie essen und trinken, indem er sie Brod und Wein essen und trinken ließ. Dabei trennte er aber seine Leiblichkeit, und gab ihnen in getrennten Acten seinen Leib und sein Blut. Denn das Blut ist wohl im Leibe, aber doch nicht einerlei mit dem Leibe. Vielmehr ist das Blut Dasjenige, was dem Personleben des Menschen, seinem Ich, seinem Willen die Einwirkung auf das leibliche Leben vermittelt. Mit anderen Worten: im Blute ist das Nervenleben, durch dessen Vermittelung der geistige Wille des Menschen auf

seinen Leib wirkt. Daher theilt sich denn auch die Stimmung der Seele dem Blute mit. In der Seele Jesu aber war an dem Abende Todesmuth, und folglich war diese muthige Stimmung auch in seinem Blute. Demnach gab denn der Herr in jener Nacht seinen Jüngern seinen Leib zu essen, damit sie Kraft bekämen; sein muthig gestimmtes Blut aber gab er ihnen zu trinken, damit sie Muth bekämen; und durch Beides schaffte er dem ihnen für die Nacht nöthigen Glauben den entsprechenden Naturgrund. Das war das erste Abendmahl; wobei außer Anderem Das außer Acht gelassen ist, daß die Jünger in der Nacht weder Kraft noch Muth bewiesen.

Aber Jesus wollte schon in jener Nacht, daß dies Essen und Trinken in seiner Gemeinde fortgesetzt werden solle. Von einer Einsetzung des Abendmahls zu reden, kann sich v. H. zwar nicht überwinden, aber er giebt doch zu: indem Jesus dies Essen und Trinken an das Passahmahl anschloß, wollte er, daß dies Essen und Trinken in der neuen Gottesordnung eben so eine Feier der verwirklichten Erlösung sein sollte, wie das Passahmahl in der alten Gottesordnung eine Feier der vorbildlichen Erlösung gewesen war. Was wird nun in dem jetzigen Abendmahl gegessen und getrunken, wenn Brod und Wein gegessen und getrunken werden? Da inmittelst Christus verklärt ist, so kann dies nicht ganz dasselbe sein, was er in jenem ersten Abendmahle gereicht hat. Nun wissen wir aus dem Vorigen, was es mit der neuen heiligen Menschennatur Jesu ist, und daß in dieser der Anfang auch unserer Verklärung, der Verwandlung unserer Natur aus der adamitischen Todverfallenheit in unverwesliches Geistwesen gegeben ist. Diese verklärte Leiblichkeit Jesu nun empfangen wir, wenn wir das Brod essen. Und die wirkt dann auf unser Naturleben. Zwar wissen wir aus dem Vorigen, daß wir für jetzt noch nicht an unserem Naturleben verklärt werden, daneben wissen wir aber doch, daß auch auf unsere Natur eine Wirkung geschieht, welche dieselbe befähigt, dem Willen unseres bekehrten Personlebens zu gehor-

chen und sich im Dienste des Herrn zu bethätigen. Diese Wirkung auf unser Naturleben thut die verklärte Leiblichkeit des Herrn, die wir essen, wenn wir das Brod essen. Aber was trinken wir, wenn wir Wein trinken? Von dem Blute Jesu haben wir oben gehört, daß es durch den Speerstoß des Kriegsmanns ganz ausgeschüttet ward. Das ist also weg, und bleibt auch weg. Denn, sagt v. H., Blut konnte der Herr nach seiner Verklärung auch nicht wieder brauchen; die Vermittelung zwischen der verklärten Leiblichkeit Jesu und seinem Personleben konnte nicht durch Blut geschehen; er hat also statt des verschütteten Blutes etwas Anderes bekommen; und dies Andere und Neue erhalten wir zu trinken, wenn wir den Wein trinken. Es ist also auch gerade das Neue, was uns mit dem Kelch mitgetheilt wird. Freilich, worin näher dies Andere und Neue besteht, wissen wir nicht zu sagen, und v. H. auch nicht. Er benennt es sehr verschieden. Bald sagt er: wir empfangen „sein leibliches Leben, in so fern es im Tode für immer aufgehört hat zu sein, was es vordem gewesen, so daß es geeignet ist, einen Naturgrund für unser gläubiges Personleben zu wirken, aus dem ihm Muth für die Zuversicht erwächst, die Verhaftung unter die Sünde ein für alle Mal vergangen, und die neue Friedensgemeinschaft mit Gott ein für alle Mal vorhanden zu wissen“ (III. 201). Ein ander Mal sagt er: Jesus mußte sein Blut darreichen, „sofern er sein Blut vergießt, um nicht wieder seines leiblichen Lebens Vermittelung an demselben zu haben, sondern den geistlich verklärten Leib als Mittel einer Selbstbethätigung zu besitzen, welche die Verströmung seines Lebens im Blute zu ihrer Voraussetzung hat“ (III. 197). Oder er sagt: „Das Blut, dessen Gemeinschaft wir an dem Kelche des Abendmahls besitzen, ist das im Tode verströmte, welches eine Gegenwart nur in so fern hat, als sein im Blute verströmtes leibliches Leben mit seiner Auferstehung wiederbegonnen hat, aber ohne jetzt noch ein Leben im Blute zu sein“ (III. 209). Oder er fällt auch ganz ins Abstracte herab, und sagt: „Dar-

reichung des neuen Gnadenverhältnisses zu Gott, indem seines für sie zu vergießenden Blutes, war diese Darreichung des Kelchs." Das ist nach v. H. die Gabe des Abendmahls und ihre Wirkung.

Da will nun anerkannt sein, daß beim Abendmahl wenigstens eine materia coelestis bleibt, daß das Abendmahl nach v. H. Etwas giebt und schafft. Aber freilich wird diese materia coelestis ganz theosophisch bestimmt. Und das hat denn nicht allein den Nachtheil, daß wir nun doch nicht recht zu sagen wissen, was wir bekommen, daß uns hinsichtlich des Kelchs sogar ungewiß bleibt, ob wir mit demselben überhaupt etwas Anderes als „das neue Gnadenverhältniß" bekommen; sondern auch nach anderer Seite hin führen diese theosophischen Deuteleien zu irrigen Consequenzen. Da nemlich v. H. im Abendmahl wirklich eine Gabe gegeben werden läßt, so zieht er auch die richtige Folge, daß auch die unwürdig oder ungläubig Genießenden diese Gabe, wenn sie zum Abendmahl kommen, wirklich empfangen, und daß dieselbe dann Solchen zum Gericht wird. Aber da er nun die Abendmahlsgabe als ein theosophisches Etwas bestimmt, so sieht er auch in dem Gericht, welches die unwürdig Genießenden sich zuziehen, nicht bloß eine sittliche Verurtheilung und Bestrafung, sondern leiblichen Schaden. Weil die theosophisch gedachte Abendmahlsgabe ein physisches Etwas ist, und auf das Naturleben des Menschen wirkt, so muß sie, wie bei dem gläubig Genießenden einen wohlthätigen, so bei dem unwürdig Genießenden einen schädlichen und störenden Einfluß auf das leibliche Leben desselben ausüben, kurz, ihn krank machen. So führt er im Anschlusse an 1 Cor. 11, 30 aus: denn in dem unwürdig Genießenden mache sich dann der Widerstreit, in welchem die verklärende Natur Christi zu der sündlichen Fleischesnatur des Menschen stehe, geltend, und die Folgen davon bekomme der unwürdig Genießende zu kosten (III. 223. 234). Wir haben hier dasselbe Umschlagen des Sittlichen in das Physische, was wir bei v. H. so oft gefunden haben.

Auch sonst treten die Folgen davon hervor: So z. B. wird ja gern Jeder auch von ganz anderem Standpunkte aus in den Tadel einstimmen, den v. H. (III. 224) darüber verhängt, daß die Christen jetzt so selten communiciren; aber anderer Seits leuchtet ein, daß diese Forderung häufigen Abendmahlsgenusses eine ganz andere Bedeutung bei ihm haben muß, der sich davon physische Folgen verspricht. Und in dem Maaße, wie das Physische in den Vordergrund gestellt wird, tritt das Ethische in bedenklichstem Grade zurück. So z. B. kann v. H., da er in dem Tode Jesu das stellvertretende Opfer nicht erkennt, auch in dem Abendmahl nicht das Opfermahl, nicht die Aneignung, den Genuß des Opfers auf Golgatha erkennen. Ueberhaupt muß es so zu stehen kommen, daß alle sittlichen Wirkungen des Abendmahls, Sündenvergebung, Friedensgemeinschaft, nur als mittelbare Folgen oder auch als Voraussetzungen der physischen Wirkung erscheinen.

Aber bei der v. H.schen Abendmahlslehre kommt noch eine andere Seite in Betracht. Wir wissen, daß nach ihm auch der Antheil an der Verklärung des Naturlebens für das Werk Christi mit der Theilnahme an dem Gemeinwesen des heiligen Geistes gegeben ist. Also auch, was er durch das Abendmahl gegeben werden läßt, ist ihm „kirchlich vermittelt". Wie denkt er sich nun diese „kirchliche Vermittelung" des Abendmahls? Er führt an der Hand von 1 Cor. 10, 16 aus: die christliche Abendmahlsgemeinde ist das Subject; sie ist es also, die den Kelch segnet, ihm die Bedeutung giebt, die er als Abendmahlskelch hat; also kommen Brod und Kelch „als Gegenstände gemeindlichen Handelns" in Betracht; *κοινωνία* aber heißt da weder Theilnehmung noch Mittheilung, sondern „einen Thatbestand des Theilhabens bezeichnet *κοινωνία*, und dieser Thatbestand wird dem Wein und Brod gleichgesetzt, insofern der gemeindliche Brauch des Brodes und Weines ihn zum Inhalte hat und desselben Verwirklichung ist. Den Kelch, das Brod reichen ist nichts Anderes, als des Blutes, des Leibes Christi

theilhaft machen; den Kelch trinken, das Brod essen ist nichts Anderes als des Blutes, des Leibes Christi theilhaft werden: beides in Eins gefaßt, giebt den Satz, daß der Kelch Gemeinschaft des Blutes, das Brod Gemeinschaft des Leibes Christi ist. Der Apostel schreibt aber so, und nicht, der Kelch ist das Blut, das Brod ist der Leib Christi, weil es sich nicht sowohl darum handelt, was die Darreichung des Brodes und Weines dem Empfangenden gewährt, daß es Christi Leib und Blut ist, was er empfängt, als vielmehr darum, was es um die gemeindliche Handlung des Darreichens und Empfangens ist, daß es Verwirklichung der Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi ist, was da geschieht. Denn Sache Christi ist es, seinen Leib und sein Blut Denen zu geben, welche sein Mahl begehen; die Gemeinde aber, welche dasselbe begeht, übt damit diejenige Gemeinschaft seines Leibes und Blutes, welche sie an dem Abendmahl hat" (III. 207). Wenn es nun hiebei bliebe, so würden wir die Meinung v. H.'s dahin verstehen müssen: die Gemeinde hat von dem Herrn, der es ihr irgend wie außer dem Abendmahle giebt, des Herrn Leib und Blut; dieser Besitz ist ihr Thatbestand; und in diesem Besitze bethätigt sie sich nun, diesen Besitz übt sie nun aus, dadurch daß sie ihren Gliedern den Leib und das Blut des Herrn reicht; sie, die Gemeinde, ist in der Abendmahlsfeier die Handelnde; nicht der Herr, sondern die Gemeinde reicht den Abendmahlsgästen das Sacrament; nicht an des Herrn, sondern an der Gemeinde Statt handelt der fungirende Geistliche; nicht zwischen dem Herrn und der Gemeinde, sondern zwischen der Gemeinde und ihren einzelnen Gliedern geht die *δόσις* und *λῆψις* vor; die Abendmahlshandlung ist nur die Organisation jenes Processes gegenseitigen Gebens und Empfangens, durch welchen die Kirche in sich wächst. Und wie stark v. H. auf diese Seite hinneigt, das beweist die immer wiederkehrende Betonung der „Gemeindlichkeit des Abendmahles"; die Gemeinde, heißt es, bethätigt durch diese Handlung ihr Gedächtniß Jesu; das Abendmahl

ist eine „Handlung der Kirche", ist eine „Uebung der Gemeinschaft der menschlichen Natur Christi", ist „vor Allem eine gemeindliche Handlung", ist „die gemeindliche Begehung der Gemeinschaft mit dem überweltlich leiblichen Christus"; das Abendmahl ist ein Handeln der Gemeinde, in welchem sie das in Christo verwirklichte Verhältniß der Menschheit zu Gott bethätigt, ist eine Uebung der Gemeinschaft, welche sie an diesem Verhältnisse hat (III. 199. 201. 209. 225. 235. 139). Wo die Summe der Lehre zusammen gefaßt werden soll, im „Lehrganzen" (I. 51) heißt es ganz bestimmt: „dieses Gut giebt sie (die Kirche) als ihr jenseitiges Besitzthum den Theilnehmern ihrer Feier im leiblichen Genusse von Brod und Wein zu genießen." Das Alles ist einfach nicht wahr: das Abendmahl ist nicht eine Handlung der Gemeinde, in welcher die Gemeinde bethätigte, was sie durch den Herrn ist und hat; sondern das Abendmahl ist eine Handlung, welche die Kirche auf Christi Befehl thut, damit Christus bei derselben bethätige, was er ist und hat. Auch in anderen Einzelheiten tritt die unrichtige Bedeutung hervor, welche in die Gemeindlichkeit des Abendmahls hineingetragen wird. So z. B. betont v. H. unter richtiger Verwerfung der Transsubstantiation den richtigen Satz, daß des Herrn Leib und Blut nur während der Handlung da sind. Aber nicht bloß in diesem richtigen Sinne betont er ihn, sondern er giebt ihm weiter die Wendung, als ob in der Abendmahlsfeier des Herrn Leib und Blut nicht mit Brod und Wein, sondern mit dem Darreichen und Empfangen sich verbänden (III. 194). Eine unio sacramentalis zwischen der materia coelestis und den Elementen kennt er nicht, sondern die himmlische Gabe folgt der Handlung des Reichens und Nehmens. Natürlich thut er dies, damit die Gemeinde mit ihrem Handeln als die Trägerin des Sacramentes zu stehen komme. Läge also nichts Anderes als dies vor, so würden wir sagen müssen, daß dem Abendmahl so gut wie der Taufe durch die „kirchliche Vermittelung" der sacramentliche Charakter

genommen werde. Indessen an einer andern Stelle (III. 200. 201) führt er aus: die Kirche habe für jetzt nur den Geist, aber die Verklärung der Natur habe sie noch nicht, indem ihr leibliches und natürliches Leben noch unter der Sünde liege; diese Verklärung ihrer Natur habe sie für jetzt nur als außer ihr vorhandenes Gut ihrer Zukunft in Christi verklärter Natur; daher müsse diese ihr vom Herrn gegeben werden: „wenn seine Gemeinde ihren Angehörigen das Brod und den Wein seines Mahles darreicht, macht der Herr durch seine Selbstmittheilung den natürlichen Vorgang des Essens und Trinkens zu einem wunderbaren.“ So ist, wenn wir auch der theosophischen Deduction nicht zustimmen, doch so viel gesagt, daß sich der gemeindlichen Handlung beim Abendmahl eine Handlung des Herrn verbindet; nur daß er freilich auf halbem Wege stehen bleibt, indem nicht der Herr als der eigentliche und einzige Geber erkannt, die gemeindliche δόσις nicht als bloß instrumentaler Dienst gefaßt, sondern als Selbstbethätigung geltend gemacht wird. Wir können also nur sagen: dem Abendmahl wird die Natur eines Sacramentes und Gnadenmittels zwar nicht gar genommen, aber abgeschwächt wird sie dadurch, daß das Abendmahl doch wieder als gemeindliche Handlung im Sinne einer Selbstbethätigung der Gemeinde gedacht wird; und andererseits werden die Vorstellungen vom Abendmahl durch Einmischung theosophischer Elemente getrübt, so wie seine Bedeutung verkürzt in Folge davon, daß dem stellvertretenden Opfertode Jesu vorher nicht sein Recht gegeben war.

Wir können nun aus dem in diesem Artikel Betrachteten das Resultat ziehen: Nur dem Abendmahl läßt v. H. in beschränktem Maaße die Natur eines Gnadenmittels; der Taufe, dem kirchlichen Wort nimmt er dieselbe völlig; dagegen überträgt er Das, was die Gnadenmittel zu wirken haben, das in Gemeinschaft mit Gott Setzen, das Erfüllen mit heiligem Geiste, das Vermitteln alles Gnadengutes, auf die Gemeinde; die Gemeinde aber faßt er als geisterfüllte und geistausströmende Ge-

meinschaft, die aus dem in ihr wirksam gegenwärtigen Geist Alles hervorbringt, die auch Wort und Taufe erst „vermittelt“, um sich so aus einer unsichtbaren Gemeinschaft des Glaubens zu einem sichtbaren Gemeinwesen zu machen. — Daß nun damit gerade Das gesagt ist, was die lutherische Kirche von ihrem Anfang an bekämpft hat; daß damit gerade Das weggegeben ist, was die lutherische Kirche von den anderen protestantischen Denominationen und von der katholischen Kirche unterscheidet, wofür sie durch alle Zeiten ihres Bestehens gestritten hat, dessen Behauptung auch in jetziger Zeit ihre Mission ist, mit dessen Erhärtung oder Vernichtung sie selbst steht oder fällt, das liegt auf der Hand.

Ich glaube hiemit Dem genug gethan zu haben, was ich für meine Pflicht hielt. Hofmann giebt freilich in seinem „Schriftbeweis“ weiter, nächst einer kurzen Ausführung über das kirchliche Amt, noch einen Abriß der christlichen Ethik und dann die Eschatologie. Nun bin ich nicht der Meinung, daß diesen Partieen des „Schriftbeweises“ geringere Bedeutung zukäme. Ich bin vielmehr der Ansicht, daß v. H.'s Theologie die Wirkung, welche sie zeitweilig ausübt, viel weniger ihren theoretischen Aufstellungen als gerade manchen zeitgemäßen Anschauungen verdankt, welche sich in dieser Summa der christlichen Ethik ausgesprochen finden. Noch weniger bin ich gemeint, die Bedeutung der eschatologischen Fragen zu unterschätzen. Zwar wenn man jetzt von gewisser Seite her die eschatologischen Fragen als „brennende“ Fragen proclamirt, so glaube ich nicht, daß daran das Sehnen und Warten des christlichen Gemüthes auf die selige Zukunft des Herrn Jesu großen Antheil hätte; vielmehr fürchte ich, daß es zumeist auf Rechnung einiger tendenziöser, spiritualistischer Rückschlüsse und Anwendungen kommt, die man von gewissen eschatologischen Phantasien glaubt auf die kirchliche und politische Gegenwart machen zu dürfen, oder mit anderen Worten: ich fürchte, daß der Chiliasmus unter den

Glaçéehandschuhen, die er jetzt trägt, doch die alten Krallen behalten hat, und habe für diese meine Befürchtung einige thatsächliche Gründe. Aber ich weiß auch anderer Seits, nicht allein daß sich dermalen auch viele rechtschaffene Gemüther in lauterer Liebe zu dem Gegenstande diesen Fragen zuwenden, sondern auch daß diese Fragen an sich selbst von größter Wichtigkeit sind, schon damit einer verkehrten und verderblichen Beantwortung derselben gewehrt werde. Nicht also, daß ich die Bedeutung der eschatologischen Fragen unterschätzte. Aber ich habe es für besser gehalten, nur so weit auf das System v. H.'s einzugehen, als es die bereits kirchlich entwickelten Lehren berührt.

Fragt es sich nun um das Resultat, das ich aus meiner Untersuchung ziehe, so kann ich nur sagen: sie hat eben Alles bestätigt, was ich auf Grund der Einleitung in den Schriftbeweis als meine Befürchtung aussprechen mußte. Es ist die Theologie v. H.'s ein theosophisches System, das unter Vergewaltigung der Schrift die Heilsgeschichte durch phantasiereiche, aber unwahre Combinationen entstellt, und das kirchliche Lehrgebäude in der gedoppelten Richtung zersetzt, daß es die mehr theoretischen Dogmen von Gott, der Trinität, der Schöpfung, dem Menschen, der Person und den Naturen und den Ständen Christi durch eingewobene theosophische Elemente entstellt, und in den mehr praktischen Dogmen von der Sünde, der Erlösung und Versöhnung, dem Werk der Gnade, der Aneignung des Heils Alles abschwächt. Luthardt glaubt diese Stellung v. H.'s dahin bezeichnen zu können, daß seine Theologie einiger Maßen isolirt von der theologischen Entwickelung erscheine. Ich kann nun allerdings einen so milden Ausdruck nicht genügend finden. Und doch ist es nicht der bedenkliche Grad der sich bei v. H. findenden Lehrabweichung allein, der mich die Feder zu ergreifen veranlaßt hat. Wenn v. H. da, wo er von der Lehre der Kirche abweicht, auch gerade heraus sagte, daß und wie er abweicht, so würde die Kirche, die heutiges Tages Viel tragen

muß, auch sein System tragen können. Aber das thut er nicht; er bleibt nicht einmal dabei stehen, daß er abweichend lehrt, ohne seine Abweichung bemerklich zu machen; sondern er beansprucht, der kirchlichen Lehre conform zu sein, ja dieselbe durch seine Theologie weiter zu bilden und zu fördern; er setzt sich auch zum Richter über die Worte und Thaten Anderer, dieselben nach seinen Ansichten, als wären sie die kirchlichen selber, messend; und während die offenen Widersacher der lutherischen Kirche ihn als der Ihrigen Einen reclamiren und sich auf ihn berufen, ohne daß er ein Wort gegen sie hätte, wendet er sich gegen Diejenigen, die für das lutherische Bekenntniß lebten und litten. Dies ist eine Unwahrheit, die die Geister, namentlich der jüngeren Generationen unheilbar verwirrt; und wenn die Theologie der lutherischen Kirche nicht mehr Lust oder Vermögen hat, diese Nebel zu zerstreuen, so ist sie ihres Namens nicht mehr werth, und die lutherische Kirche hat ihre letzte Stunde erlebt. Darum habe ich es für meine, wie für jedes lutherischen Theologen Pflicht gehalten, auszusprechen, daß dies der Stand der Sache sei; und weil ich dies nicht unmotivirt thun wollte, darum habe ich geschrieben, geschrieben mit dem stetigen Wunsche, daß mein Gott mir barmherzig sein, und mich nimmer mehr eine Streitschrift schreiben lassen möchte.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.

muß, auch sein System tragen können. Aber das thut er nicht; er bleibt nicht einmal dabei stehen, daß er abweichend lehrt, ohne seine Abweichung bemerklich zu machen; sondern er beansprucht, der kirchlichen Lehre conform zu sein, ja dieselbe durch seine Theologie weiter zu bilden und zu fördern; er setzt sich auch zum Richter über die Worte und Thaten Anderer, dieselben nach seinen Ansichten, als wären sie die kirchlichen selber, messend; und während die offenen Widersacher der lutherischen Kirche ihn als der Ihrigen Einen reclamiren und sich auf ihn berufen, ohne daß er ein Wort gegen sie hätte, wendet er sich gegen Diejenigen, die für das lutherische Bekenntniß lebten und litten. Dies ist eine Unwahrheit, die die Geister, namentlich der jüngeren Generationen unheilbar verwirrt; und wenn die Theologie der lutherischen Kirche nicht mehr Lust oder Vermögen hat, diese Nebel zu zerstreuen, so ist sie ihres Namens nicht mehr werth, und die lutherische Kirche hat ihre letzte Stunde erlebt. Darum habe ich es für meine, wie für jedes lutherischen Theologen Pflicht gehalten, auszusprechen, daß dies der Stand der Sache sei; und weil ich dies nicht unmotivirt thun wollte, darum habe ich geschrieben, geschrieben mit dem stetigen Wunsche, daß mein Gott mir barmherzig sein, und mich nimmer mehr eine Streitschrift schreiben lassen möchte.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.





